
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

VIII.

ARISTOTELES

VON

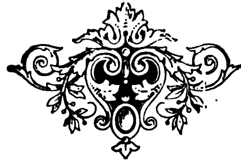
HERMANN SIEBECK.

791

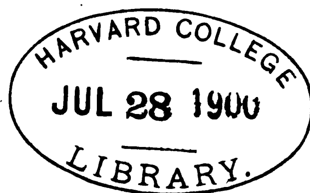
ARISTOTELES.

VON

HERMANN SIEBECK.



STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1899.



Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

Inhaltsübersicht.

Seite

I. Einleitung 7
Allgemeine Charakteristik des Entwicklungsgangs der griechischen Philosophie vor Aristoteles.

II. Aristoteles' Leben 24
Biographisches. Gesamtleistung und Persönlichkeit.

III. Metaphysik und Naturphilosophie 30
1. Verhältnis zu Platon. Der Entwicklungsgedanke. 2. Die Faktoren des Werdens. 3. 4. Potenzialität und Aktualität. Die Natur als Stufenbau. 5. Die Bewegung. 6. Der göttliche Geist als erstes Bewegendes. 7. Das Allgemeine und das Besondere. 8. Das Weltgebäude. 9. Die obere und die untere Welt. Raum und Zeit. 10. Die Erklärung der Einzelvorgänge. Dynamische Naturanschauung. 11. 12. Zur Kritik der Methode. Die Teleologie.

IV. Das Organische. Leib und Seele 63
1. Begriff des Organischen. 2. Zoologische und physiologische Grundbestimmungen. 3. Psychologie. Das Lebendige. Leib und Seele. 4. „Teile" der Seele. 5. Charakterisierung der aristotelischen Erkenntnislehre. 6. Die Empfindung. 7. Die Anschauung. 8. Das Denken. Der denkende Geist als überorganisches Prinzip. 9. Psychische Mechanik. 10. Lust und Unlust. Die Affekte. Psychologie der Katharsis. 11. Begehren und Wollen. Die Freiheit.

V. Ethik und Staatslehre 92
1.—3. Allgemeine Charakteristik der früheren Ethik. 4. Desgl. der des Aristoteles. 5. Die Glückseligkeit. 6. Tugendlehre. Die Freundschaft. 7. Begriff und Zweck des Staats. 8. Der Staat als Organismus.

Seite
VI. Kunsttheorie 108
1. Aristoteles' Verdienst um dieselbe. 2. Die ästhetische Wahrheit. 3. Die Einheitlichkeit des Kunstwerks. 4. Die ästhetische Wirkung der Tragödie.
VII. Methodologisches 114
1. Kategorienlehre. 2. Logik und Dialektik. Induktion.
VIII. Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben 119
1. Das Werk des Aristoteles. 2. Das Epochemachende desselben. 3. Unzulänglichkeiten. 4. Kritik des aristotelischen Lebensideals. 5. Die peripatetische Schule. 6. Verhältnis des Aristotelismus zur Stoa und zum Epikureismus. 7. Desgl. zum Neuplatonismus. 8. Zur Weltanschauung des Christentums. 9. Sein Fortbestand in der Scholastik. 10. Sein Ausleben.

I.

Einleitung.

---

1. Die Darstellung einer bestimmten spekulativen Weltanschauung, zumal einer solchen, die sich dem Zwecke der vorliegenden Sammlung von historisch-philosophischen Monographien einordnen soll, hat ihr Absehen in erster Linie darauf zu richten, den Leser für die in Frage kommenden Probleme und die daran anküpfenden Lehren möglichst von vorn herein auf einen Standpunkt der Auffassung zu bringen, von dem aus er ihrem Inhalte schon mit richtig orientiertem Blick und der entsprechenden Begünstigung des Verständnisses entgegenkommt. Für ein System, das, wie der Aristotelismus, sich schon seit Jahrhunderten ausgelebt hat und demnach von Art und Inhalt des modernen Denkens in vieler Beziehung weit abgelegen ist, gilt diese methodische Forderung in ganz besonderem Masse. Die Wiedergabe des Zusammenhangs der darin enthaltenen Lehren muss den Ausblick freihalten, sowohl für die rechte Würdigung derselben vom Standpunkte der Zeit und der geistigen Atmosphäre, innerhalb welcher sie hervortreten, wie auch angesichts der veränderten Bedingungen für Auffassung und Schätzung der Zusammenhänge in Natur und Leben, wie sie nachmals sich herausgebildet haben und insbesondere in der

Gegenwart zur Geltung kommen. Um diesen beiden Gesichtspunkten Rechnung zu tragen, ist es fürs erste erforderlich, die Hauptströmung derjenigen Gedankenentwicklung vorzuführen, an deren Endpunkt die durch Aristoteles begründete Weltanschauung anknüpft, und als deren Weiterbildung sie sich darstellt. Die Behandlung der aristotelischen Philosophie erfordert daher als Einleitung die Kennzeichnung des Zusammenhangs in den Grundgedanken und der Problemstellung der ihr voraufgegangenen hellenischen Spekulation.

2. Die wissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit beginnt in der griechischen Geisteswelt bei den ionischen Philosophen, und zwar hier mit der Frage nach dem Weltgrunde, woraus ihre Entwicklung hervorging, und nach der Art und Weise, in der sie sich im Allgemeinen und Einzelnen von dorther vollzieht. An der Spitze steht dabei der Gedanke (der freilich noch nicht in voller begrifflicher Klarheit heraustritt), dass das Weltprinzip als eine Einheit anzusehen sei, aus der sich nach einem bestimmten, in seinem Wesen liegenden Gesetz der Entwicklung die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Gattungen stufenweise herausbilde. Die Synthese dieses Gedankens mit der erfahrungsmässigen Thatsache des Unterschiedes oder Gegensatzes zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen führte bei den genannten Denkern zu der Annahme eines Urstoffes, der aber nicht als ein Totes, sondern als ein die Fülle des Lebens keimhaft in sich Tragendes gedacht wurde, und aus dessen ursprünglicher Beschaffenheit sich durch einen in bestimmten Stadien fortschreitenden Prozess der Veränderung erst das Unorganische und dann das Organische und Lebende (Beseelte) hervorgebildet habe. Hierzu kam bald noch die Ansicht, dass diese ganze Entwicklung einen Kreislauf darstelle, innerhalb dessen das entstandene Mannigfaltige periodisch wieder in die Einheit des ursprünglichen Stoffes sich zurückbilden müsse, um dann immer

aufs neue sich in der aufgewiesenen bestimmten Weise aus ihm herauszugestalten. Das Auftreten des geistigen Lebens innerhalb der Wirklichkeit wurde dabei ebenso unbefangen als die Entfaltung eines im Urstoff vorhandenen Keimes angesehen, wie die etwa nach dem Gesetz von Verdünnung und Verdichtung und dergleichen innerhalb der physischen Welt sich vollziehenden Gebilde. So unbeholfen und zum Teil kindlich sich diese Weltanschauung in der Ableitung des einzelnen Gewordenen aus der uranfänglichen Beschaffenheit des Weltgrundes auch noch anstellte, so hatte sie doch bereits den Vorzug der Geschlossenheit und, wenn auch noch nicht in vollbewusster Weise, den Gedanken der Gesetzmässigkeit, womit im Natur-, wie im seelischen Leben jedes Folgende durch das Voraufgehende und schliesslich alles Einzelne durch das grosse Ganze und dessen Urgrund unabänderlich bedingt ist.

3. Die Tendenz, von der sie getragen war, fand nun eine Fortbildung durch die Spekulation der Pythagoreer, und zwar dadurch, dass hier bereits etwas von der Eigenart der elementaren mathematischen Begriffe auf sie zur Einwirkung kam. Die Beschaffenheit der Welt im Ganzen wie im Einzelnen und zugleich ihre Erkennbarkeit erschien bedingt durch die Eigentümlichkeit der Zahlen und der auf sie zurückführbaren geometrischen Grössen: Zahlen und Grössenverhältnisse verleihen jedem Dinge die ihm eigentümliche Besonderheit; sie vermitteln ausserdem den Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorgängen und am letzten Ende den Gesamtzusammenhang der Natur (mit Einschluss des Menschen) überhaupt, indem sie aus der räumlichen oder qualitativen Unbestimmtheit und Unbegrenztheit ein Bestimmtes und Begrenztes machen, und sie sind, da sie zugleich dem Erkenntnisvermögen in der Form von bestimmten Begriffen einwohnen, die unmittelbar gegebene und geeignete Handhabe für die Erkenntnis dieser Bestimmtheiten und

Zusammenhänge. Die Vorstellung von der in den Dingen und ihren Zusammenhängen waltenden Gesetzmässigkeit wurde hierdurch verdeutlicht und verstärkt, und zwar in der Weise, dass die Zahl nicht lediglich als ein Ausdruck dieser Gesetzmässigkeit, sondern zugleich als das Bewirkende, ja als das Wesen derselben angesehen wurde. Eine Abschwächung dagegen erfuhr bei den Pythagoreern der von den Joniern besonders betonte Gedanke der Einheitlichkeit des Weltgrundes. Zwar der Begriff des Eins oder der Einheit, (zwischen welchen man noch keinen Unterschied machte), wurde in abstracto als der Ausdruck des Grundwesentlichen im Weltzusammenhang festgehalten; für die konkrete Welterklärung dagegen bekam der Gegensatz, der nachmals teils als der von Stoff und Form, teils als der des Materiellen und des Geistigen deutlicher hervortrat, hier bereits eine stärkere Beachtung, und führte zu dem Versuch, ein Analogon dazu bereits in das Wesen des weltbildenden Prinzips selbst hineinzuverlegen. Man fasste die Weltentwicklung als das Produkt der Gegenwirkung zweier Grundfaktoren, und zwar solcher, für deren Beschaffenheit man sich gleichfalls an dem Wesen der Zahlen orientierte. Als die Prinzipien derselben erschienen das Gerade und das Ungerade, von denen jenes, das sich ohne Rest immer weiter teilen lässt, zu diesem, bei dem die Teilung nicht in solcher Weise ins Unbestimmte fortgeht, sich wie das Unbegrenzte zu dem Begrenzenden verhalten sollte. Da sie nun die Prinzipien der Zahlen als die der Welt überhaupt ansahen, so erblickten die Pythagoreer den Ausgangspunkt der Weltentwicklung thatsächlich nicht, wie die Jonier, in einer einheitlichen Grundlage, sondern in der Zweiheit eines Gegensatzes von Prinzipien, nämlich der des Unbegrenzten und des Begrenzenden oder der Grenze, aus deren Zusammenwirken (durch Hineintragung von Grenzen oder Formen in die unbegrenzte und somit ursprünglich gestaltlose

Beschaffenheit) sich die Einzeldinge und Zusammenhänge innerhalb des konkreten Weltganzen herausbildeten.

4. Das einstweilige Facit aus diesen Denkresultaten zog die Philosophie der Eleaten. Als die Hauptpositionen des bisherigen Denkens hatte sich ergeben: Die gegebene Welt weise zurück auf ein durch sie und ihre Veränderlichkeit zur Erscheinung kommendes Bleibendes, das als Prinzip und Gesetz innerhalb aller Mannigfaltigkeit sich in seinem Wesen behauptet. Sodann: dass ein solches ewiges und sich selbst gleichbleibendes Weltprinzip und Weltgesetz besteht, ergebe sich nicht aus der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern aus dem zu dieser hinzukommenden und über sie hinausführenden Denken. Von diesen beiden Einsichten wird nun die zweite, die bisher mehr im Schatten gestanden hatte, von den Eleaten an die erste Stelle gerückt. Die obersten Begriffe, mit denen das Denken arbeitet, insbesondere die des Seins und der Einheit, sollen hinsichtlich dessen, was aus ihrem Inhalt unmittelbar sich ergiebt, ausschlaggebend sein gegenüber den Resultaten der Wahrnehmung. Da nun der strenggefasste Begriff des Seins das Merkmal der Absolutheit im Gegensatze zum Relativen, und ebenso der reine Begriff der Einheit das der Stetigkeit und Ungeteiltheit im Gegensatz zur Veränderung und Mannigfaltigkeit in sich schliesst, so sollte im Sinne der eleatischen Denkweise die erscheinende (wahrnehmbare) Welt, welche jene dem Inhalte der reinen Begriffe widersprechenden Eigenschaften zeigte, nicht als das wahre Sein, ja überhaupt nicht als ein Sein anerkannt werden, sondern nur als Inhalt der „trügerischen Meinung“. Die weitere Zuspitzung dieser Lehre erfolgte namentlich im Gegensatze zu dem letzten und grössten der ionischen Philosophen, zu Heraklit, der als das Wahre des wahrhaft Seienden die nach einem Gesetz der Entwicklung sich vollziehende Veränderung aufgefasst und somit das absolute Werden zum Weltprinzip gemacht hatte.

5. Das eleatische Denken, welches die Summe der wahren Weisheit im Grunde auf die beiden Sätze: „Das Seiende ist Einheit“ und: „Das Mannigfaltige ist nicht das Seiende“ reduzierte, hatte einstweilen keine positive Fortbildung gefunden. Die Spekulation ging vielmehr entschieden in der von den Joniern angebahnten Richtung weiter, indem sie die Beschaffenheit der Welt als eines Naturganzen aus einem materiellen Substrate unter der Wirkung eines die Entwicklung desselben leitenden Grundgesetzes erklärte, nur dass sie jetzt im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit und Heterogenität des Wirklichen von vornherein auf die Annahme eines streng einheitlichen Weltprinzips Verzicht leistete. Selbst der grösste der Eleaten, Parmenides, hatte sich einer analogen Ausdeutung der Wahrnehmungswelt nicht entziehen können, und nur den Vorbehalt hinzugefügt, dass sie nicht als der Weisheit letzter Schluss anzusehen sei. In dem Einhalten dieser Richtung des Denkens liegt nun der gemeinsame Zug in den Spekulationen des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker. An der Stelle des Urstoffes der Jonier stehen bei dem Erstgenannten die vier sogen. Elemente, deren vollständige gegenseitige Durchdringung und gänzliches Auseinandertreten die beiden Extreme darstellen, zwischen denen die Weltentwicklung hin und her geht, und zwar unter der Wirkung zweier entgegengesetzter Kräfte, der Anziehung nämlich und der Abstossung, die übrigens hier noch halb mythologisch als eine Art göttlicher Potenzen („Liebe“ und „Streit“) aufgefasst sind. Anaxagoras seinerseits setzt die verschiedenen gleichteiligen Stoffe, aus denen laut der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge bestehen, als am Anfang in absoluter Mischung befindlich, aus der sich dann unter der Wirkung der dazukommenden Wirbelbewegung allmählich diese besondern Mischungskomplexe derselben herausbilden, als welche sich die uns vor Augen liegenden Dinge darstellen. Demokrit endlich, der Hauptvertreter der Atomenlehre,

machte in bewusstem Gegensatz gegen die Eleaten, deren spekulative Grundansicht die Annahme des leeren Raumes für unmöglich erklärt hatte, zu Prinzipien des Seienden die Gegensätze des Vollen und des Leeren und bezeichnete das erstere spezieller als die unendliche Anzahl der kleinsten materiellen Bestandteile, die er Atome nannte, weil er ihre Haupteigenschaft in die Unteilbarkeit setzte. Aus ihrer Unterschiedenheit in Bezug auf Gestalt, Ordnung und Lage sollten sich die Ausgestaltungen der bestehenden Dinge erklären, und zwar unter der Wirkung der von Anfang an vorhandenen Bewegung (des „Falles“) der Atome, die dabei in Folge ihrer verschiedenen Schwere aneinanderprallen und dadurch als Gesamtresultat zunächst einen „Wirbel“ hervorrufen. Aus diesen sollen dann rein mechanisch sich diejenigen Gruppen von Atomen herausbilden, die wir in den Dingen der Wahrnehmungswelt vor uns haben. Mit den Atomen der modernen Physik haben die demokritischen nur die Eigenschaften der Kleinheit und der Unteilbarkeit gemein, während ihr gegenseitiger Zusammenhalt nicht etwa auf besondere Kräfte, sondern auf eine Art Verhäkelung infolge ihrer verschiedenen Gestalt zurückgeführt wird. — Eine durchgreifende Verschiedenheit zwischen den drei genannten Richtungen besteht nun weiter in der verschiedenen Stellung, die sie zu der Auffassung und Erklärung des Geistigen einnehmen. Die Atomiker nähern sich in ihrer Ansicht über das Wesen der Seele dem altionischen („hylozoïstischen“) Standpunkt, indem sie den Stoff selbst oder wenigstens einen Teil davon, (nämlich die feinsten Atome, aus denen auch das Feuer besteht), zugleich als dasjenige ansehen, auf dessen Wesen und Wirken das Hervortreten der seelischen Vorgänge beruht. Empedokles dagegen und Anaxagoras betrachten das Seelische oder Geistige als ein neben dem Stoff ursprünglich Vorhandenes; jener, indem er sich dabei an überlieferte religiöse (orphische) Anschauungsweisen anschliesst,

die von einer vorzeitlichen Existenz der Seele berichten, aus der sie durch einen „Fall" in die Verstrickung mit dem Sinnlichen (also mit dem Leibe) geraten sei; dieser dagegen, indem er den „Geist" als den von Anfang an neben dem Stoffe bestehenden Ordner betrachtet, der durch seine ursprüngliche Kraft diesem den ersten Anstoss zur Bewegung und dadurch zum Prozess der Weltbildung gegeben habe. Dass er aber dabei den Geist als das Reinste und Feinste unter den Dingen bezeichnete und diesen selbst Teile von ihm beigemischt sein liess, beweist, dass auch er die Wesensverschiedenheit zwischen Stofflichem und Geistigem noch nicht als eine absolute betrachtete. Auch soll er in der Erklärung des Einzelnen, nach Platons Bericht, von der konsequenten Durchführung einer teleologischen Weltauffassung, wie sie das neu eingeführte Prinzip erwarten liess, noch weit entfernt gewesen sein.

6. Schon die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit dieser Versuche der objektiven Welterklärung musste nun mehr und mehr den Gedanken heranbilden, dass es nicht angehe, eine endgültige und allen Menschen gemeinsam einleuchtende Beschaffenheit des Weltgrundes und Weltzusammenhangs zu ermitteln, sondern dass es Sache des erkennenden Menschen sei, sich an der Hand seiner Wahrnehmungen und der daran anschliessenden Reflexion seine Ansicht über das Wesen der Dinge und ihres Zusammenhangs zu bilden. Zu diesem Standpunkt schienen sogar bei näherer Betrachtung die Inhalte der vorausgegangenen Spekulation selbst unmittelbar hinzuführen. Wenn es, nach Heraklit, nichts Bleibendes giebt, sondern alles im absoluten Werden begriffen ist, so kann auch kein bleibendes Erkenntnisresultat existieren, und das „Sein" der Dinge reduziert sich auf die Art und Weise, wie sie dem einzelnen Menschen jeweilen erscheinen. Aus dem scharfen Gegensatz aber, den die Eleaten zwischen dem wahren Sein und der Welt der Wahrnehmung auf-

gerichtet hatten, liess sich ohne sonderliche Schwierigkeit der Satz begründen, dass das Sein in dem hier gemeinten Sinne (des Bleibenden und Einheitlichen) überhaupt weder erkennbar noch darstellbar, und somit überhaupt als nicht vorhanden anzusehen sei. Diese Folgerungen zogen denn auch bereits zwei Zeitgenossen des Anaxagoras, Protagoras und Gorgias, die Häupter der Sophistik, einer neu aufkommenden Richtung der allgemeinen Bildung, welche den Zweck dieser nicht sowohl in der Errichtung eines objektiv abschliessenden Erkenntnisinhalts erblickte, als vielmehr in der praktischen Befähigung des Menschen für die Aufgaben des Gemeinschaftslebens und (in bevorzugterer Weise) für die Begründung und Sicherung des individuellen Wohlergehens. An die Stelle des bisherigen Erkenntnisstrebens setzten die Sophisten die Tendenz auf Erwerbung praktisch verwertbarer enzyklopädischer Kenntnisse und auf empiristische Durchbildung einzelner Gebiete des erfahrungsmässigen Wissens, wie Sprachwissenschaft und Archäologie. Allem Ueberlieferten in Theorie und Praxis gegenüber aber waltete bei ihnen grundsätzlich der Zweifel, und zwar namentlich auch hinsichtlich der Inhalte der volkstümlichen Religion und Moral. Das Mass aller Dinge war, wie Protagoras sagte, eben der Mensch, und die Beschaffenheit und Gültigkeit von Dingen und Satzungen war jederzeit nur die, welche für ihn, d. h. für das Gemeinwesen oder den Einzelnen sich als die jeweilen gegebene und zuträglichste auswies. Die Uebung im selbständigen Denken, welche die Sophisten ihren Schülern beibrachten, war dem entsprechend in der Hauptsache das Mittel zur geschickten und erfolgreichen Ausbildung in der namentlich für das athenische demokratische Gemeinwesen unentbehrlichen Rhetorik.

7. Für die Fortbildung der fachwissenschaftlichen Erkenntnisse und Bestrebungen ohne Rücksicht auf ihren gegenseitigen Zusammenhang ist die Sophistik unstreitig

vielfach anregend gewesen. Die Zurückdämmung aller Tendenzen aber, welche auf feste Prinzipien im Denken und Handeln hinauskommen, hätte am letzten Ende in Wissenschaft wie in Moral nur zersetzend wirken können. Der allgemeine Wahrheitsgehalt der ganzen Richtung, der auch ihren grossen Erfolg in der Hauptsache bedingt, lag in der Einsicht, dass die objektive Beschaffenheit der Welt und der Dinge nicht, wie man früher unbefangen und mehr oder weniger unbewusst vorausgesetzt hatte, sich in dem Verstande des Menschen gleichsam abspiegelt, sondern dass die Art und Weise, wie das menschliche Bewusstsein vermöge der in ihm liegenden Funktionsweisen die Eindrücke auf- und zusammenzufassen vermag, von vornherein selbst schon massgebend wird für dasjenige, was dem Menschen als der normale Zusammenhang der Dinge und Verhältnisse erscheint. Die Frage, welche hierbei offen blieb, war zunächst nur die, ob diese menschliche Art und Weise des Erkennens sich ihrem Wesen nach immer nur individuell zu bethätigen vermöge, oder ob es für sie gemeinsame Normen gebe, denen gegenüber die individuellen Abweichungen in der Auffassung der Objekte hinsichtlich ihrer Gültigkeit als belanglos zu betrachten sind. Damit trat das Problem der Erkenntnistheorie als der unumgänglichen Vorarbeit sowohl des theoretischen, wie des auf das Praktische gerichteten Denkens zum ersten Male in schärfere Beleuchtung. Derjenige nun, der diesen Sachverhalt zur massgebenden und fortwirkenden Grundlage einer neuen Orientierung über die Probleme des Daseins zu machen wusste, war der Athener Sokrates, und es war eine Wirkung der von den Sophisten in den Vordergrund gestellten praktischen Erkenntnisbestrebungen, dass er die neu auftretende Frage zunächst im Interesse der ethischen Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu beantworten suchte. Die Frage von der Erkenntnis der Aussenwelt liess Sokrates hingegen zurücktreten. Als feste Erkenntnisobjekte be-

zeichnet er in erster Linie die moralischen Begriffe, deren Inhalt sich durch eine Art von induktiver Analyse des erfahrungsmässigen Handelns der Menschen in seiner normativen Bedeutung müsse erweisen lassen. Die Merkmale des Begriffs und ihr gegenseitiges Verhältnis geben als Erkenntnisgegenstand eine feste Summe von Beziehungen, die als Normen für die erfahrungsmässige Wirklichkeit, also (was die moralischen Begriffe betrifft) für das thatsächliche Wollen und Handeln des Menschen anzusehen sind. Sittliches Handeln (Tugend) ist daher nicht durch Ueberlieferung, Gewöhnung u. dergl. gewährleistet, sondern allein durch das begriffliche Wissen vom Wesen des Sittlichen; wie denn auch das Gegenteil der Tugend nach Sokrates in erster Linie auf dem Mangel an derartigem Wissen beruhen soll.

Sokrates selbst suchte nun diesen neuen Standpunkt, der in sehr fruchtbarer Weise die Möglichkeit der Erkenntnis zugleich mit ihrer praktischen Bedeutsamkeit ins Licht setzt, vorwiegend durch die Art seines Verkehrs mit den Volksgenossen und seiner eigenen Lebensführung zu erläutern, während einzelne seiner Anhänger ihn teils mit eleatischen, teils mit sophistischen Motiven zu vermitteln bemüht waren. Zum Quellpunkt aber für eine neue umfassende Weltanschauung wurde der neugewonnene Gedanke der begrifflichen Erkenntnis als der allein massgebenden von seinem grössten Schüler Platon gemacht und zwar in einer Vertiefung, die unbeschadet ihrer Originalität auch den Ertrag der früheren Welterklärungsversuche in sich aufgenommen hatte.

8. Das gemeinsame Ergebnis der von der Sophistik und Sokratik gegebenen Anregungen bestand in dem neuen Ausblick nach den Normen der Erkenntnis sowohl für die Aussenwelt, wie für das Handeln, insbesondere an der Hand der Frage, inwieweit die Erfahrung in sich selbst solche Normen habe, und inwieweit sie durch die Erkenntnis aus Begriffen zu ergänzen sei. Ausserdem in

der Frage nach dem Werte der Dinge und des Handelns, sowie nach der Möglichkeit und der Tragweite von Wertbegriffen überhaupt. Hierzu nahm nun Platon als echter Schüler des Sokrates zuerst dadurch Stellung, dass er als feste Erkenntnis nur das betrachtete, was in der Erfahrung und im Handeln an begrifflichem Gehalt liegt. Der Inhalt der allgemeinen Begriffe für das Natur-, wie für das Gemeinschaftsleben wird, nach seiner Ueberzeugung, durch das, was in der Erfahrung ist und geschieht, nicht erst erzeugt, sondern schreibt die Art und Weise, wie man den Zusammenhang der Dinge auffassen und die Handlungsweise der Menschen beurteilen soll, von vornherein schon vor. Denn der Inhalt dieser Begriffe oder Ideen liegt von Haus aus schon im Bewusstsein und wird durch die erfahrungsmässige Erkenntnis für dasselbe gleichsam nur transparent gemacht, um dann als Norm für die Auffassung und Beurteilung der Objekte zu dienen. In Verbindung hiermit steht bei Platon der Gedanke, dass das Begriffliche sowohl in der Natur (die Begriffe der Gattungen, Arten, allgemeinen Eigenschaften und Beziehungen), wie auch im Handeln (die Begriffe der Tugend, des Staats u. a.), nicht nur den allgemeinen Gehalt, sondern auch den Wert der Dinge und Handlungen bezeichne, oder, wie Platon dies beides in einem obersten Begriffe auszudrücken liebt, das wahre Sein derselben. Vor den Ansprüchen der Erkenntnis selbst bekunden sie diese ihre Normalität durch den Umstand, dass sie in ihren Inhalten ein Konstantes, mithin wirklich Erkennbares darstellen, während dem gegenüber das sinnlich wahrnehmbare Einzelne im Sein und Handeln als sein Charakteristisches die Veränderlichkeit zeigt, die der Erkenntnis nichts bietet, woran als Bleibendes sie sich halten kann. Das Wahre ist daher überall das Allgemeine, die Ideen, die den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ bilden. Sie sind die unräumlichen und unzeitlichen, nicht mit der Wahrneh-

mung, nur mit dem Denken erfassbaren Urbilder der vergänglichen Sinnendinge. Als solche stehen sie nicht in, sondern über der sinnenfälligen Erfahrung, die ihnen überall nur mehr oder weniger unzureichend nachgebildet ist. Kein einzelnes Exemplar einer bestimmten Naturgattung z. B. bringt (nach Platons Anschauung) den entsprechenden Gattungstypus in ganzer Vollkommenheit zum Ausdruck, und würde, auch wenn es dies thäte, hinter ihm jedenfalls durch seine Vergänglichkeit zurückstehen, während der Typus selbst sich in der Folge der Generationen und in der Vielheit seiner Exemplare als ein Bleibendes ausweist. Unsre Allgemeinbegriffe und ihre logischen Verhältnisse sind daher nur die subjektiven Ausdrucks- und Erkenntnisweisen für die objektiv bestehenden Gattungstypen oder Ideen, an denen die Dinge, die wir vermittelst jener denkend umspannen, erst die eigentliche letzte und höchste Bedingung ihres Daseins haben. Die unsichtbare Welt jener Typen, die sich dem denkenden Bewusstsein in dem logischen Aufbau der Begriffe (vermittelst ihrer Neben-, Unter- und Ueberordnung) darstellt, bildet eine Stufenfolge höherer und höchster einander über- und untergeordneter idealer Muster und Werte als Vorbilder für die Ausgestaltung der sichtbaren Welt, und hat ihre Spitze, ihr höchstes und sie selbst wiederum bedingendes und beherrschendes Prinzip in der Idee des Guten, die als solche identisch ist mit der Gottheit. In dieser ewigen, idealen, nichtsinnlichen Welt liegt das wahre Sein, die echte Wirklichkeit, während die Sinnenwelt, wie Platon sagt, zwischem diesem Sein und andrerseits dem Nichtsein in der Mitte stehend diese Mittelstellung eben in ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit zum Ausdruck bringt.

9. Der frühere Gegensatz der Prinzipien, der sich besonders in dem Verhältnis der heraklitischen und der eleatischen Spekulation zum Ausdruck brachte, erscheint in der platonischen Weltanschauung vermittelst einer

neuen Intuition durch einen höhern Standpunkt überwunden. Das Veränderliche und das Bleibende streiten hier nicht mehr um die Weltbeherrschung, sondern sind der Gesamtwelt als zwei sich ergänzende Bestandteile eingeordnet. Jenes ist die Eigenschaft der Sinnenwelt; dieses bezeichnet das Wesen des höheren und wahrhaft wirklichen Seins, das der Welt des Sichtbaren als das Schöpferische und Normgebende vorausliegt. Hierzu erhebt sich nun aber die neue Frage nach den Grundlagen und Beziehungen, in denen und vermittelst deren die Ideen als oberste Ursachen eine Sinnenwelt zu schaffen und sie in der bestimmt ausgeprägten Wirklichkeit, worin sie thatsächlich vorliegt, zu bedingen vermögen. Diese Frage in der hier formulierten Bestimmtheit scheint Platon von Haus aus einer Beantwortung überhaupt nicht für bedürftig gehalten zu haben. Er war geneigt, sie mit Angaben wie die, dass die Dinge an den Ideen „teilnehmen" oder sich zu ihnen wie Abbilder zum Original verhalten, für erledigt anzusehen. Es waltete hier im Grunde einfach die Anschauung, dass das Seinsollende (die absoluten Werte) seinem Wesen nach nicht umhin könne, in der Gestalt einer Welt wirklich und damit eben — verwirklicht zu sein. Auf die Dauer freilich konnte sich der Philosoph, schon unter der Nachwirkung der von den früheren Systemen betreffs der Weltentwicklung aufgeworfenen Probleme, der Frage nach dem Substrate, an und in welchem die Verwirklichung sich vollziehe, nicht entschlagen, und auch an der weiteren Frage nach dem Hergange dieser Verwirklichung nicht ganz vorbeigehen. Jener ersteren suchte er zu genügen durch die Annahme der Materie, die er mit dem Raume gleichsetzte. Dieser gilt ihm als das Substrat, welches unter der Wirksamkeit ewiger Typen (der Ideen) zu der Mannigfaltigkeit der sinnenfälligen Gattungen von Einzeldingen sich muss auswirken lassen. Der einheitliche Strahl der Idee wird gleichsam

gebrochen an dem dunklen Untergrunde des Materiellen oder der Räumlichkeit, um in der Zurückwerfung von dort her als eine Vielheit sinnlich-räumlicher Einzelgestaltungen zu erscheinen. Zur urbildlichen Verdeutlichung aber dieses Vorgangs und seiner Möglichkeit (also zur Beantwortung der andern Frage) griff Platon zurück auf die Prinzipien der Pythagoreer, die hier in die ursprüngliche Konzeption der Ideenlehre sich mussten einordnen lassen. Der Gegensatz oder Gegenpol der Ideenwelt ist für ihn die Materie oder der Raum als das Unbegrenzte, wohinein unter der vorbildlichen Wirksamkeit der Ideen sich Begrenzung (Abgrenzung) bildet, die sich als Zahl-, Figur- und Massbestimmtheit zur Wirksamkeit bringt. Die Idee als bestimmter Gattungstypus bedingt (kraft ihres schöpferischen Wesens) eine mathematisch (durch Zahl, Figur und Mass) bestimmbare Art und Weise, wie die unbegrenzte Räumlichkeit sich zur charakteristischen Eigentümlichkeit einer besondern Art von Dingen muss auswirken lassen. Auf diese Weise und in diesem Sinne ist oder wird die Idee zur Ursache nicht nur des Daseins der entsprechenden Gattung von Dingen, sondern auch ihres erfahrungsmässigen Beschaffenseins. Mit weiteren Fragen zur Verdeutlichung darf man nun freilich an diese Ansicht nicht herantreten. Insbesondere muss jede Anschauungsweise, die sich die Idee in ihrem Verhältnis zum Unbegrenzten und Begrenzenden als wirkende Kraft nach Analogie eines Naturfaktors vorzustellen geneigt wäre, von vornherein ferngehalten werden. Als letzte Antwort auf die Frage nach dem Wie der Ideenwirkung in Hinsicht der materiellen Welt bleibt es somit doch bei der Behauptung, dass der bestimmte begriffliche Inhalt der Idee eben als das übersinnliche (transcendente) Muster oder Original für die entsprechende Eigenart der sie in wahrnehmbarer Wirksamkeit repräsentierenden Gattung von Dingen existiere, und wir erhalten keine abschliessende

Auskunft zu der Frage, wie nun die Verwirklichung und Ausprägung dieses Musters in und an der Materie möglich sei und sich thatsächlich vollziehe. Der Gedanke einer Entwickelung der Welt und der Dinge vom materiellen zum idealen Wesen liegt hier noch ganz in der Ferne.

Zu dieser einen Unzulänglichkeit der platonischen Grundanschauung hinsichtlich des Wesens der Idee tritt dann noch eine andere im Begriffe der Materie. Nach der ursprünglichen Fassung der Lehre sollten die Ideen das wahre Sein, die Sinnendinge aber ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein repräsentieren; nach der späteren dagegen bilden die letzteren eine Mittelwelt, die hervorgeht aus dem Zusammenwirken der absoluten Gegensätze, als welche sich auf der einen Seite die Ideen, auf der andern die Materie darstellen. Nach dieser Analogie fällt, wie das eigentliche Sein auf die Ideen, so das Nichtsein auf die Materie, und Platon hat nicht umhin gekonnt, die Berechtigung dieser Folgerung ausdrücklich zuzugeben. Wie aber mit dem Seienden das Nichtseiende in positive Beziehung, gleichsam in Wechselwirkung treten kann, ohne sich damit doch (im Widerspruch mit seinem Begriffe) gleichfalls als ein Seiendes, und noch dazu (im Vergleich mit der ihrer Natur nach sekundären Sinnenwelt) gleich den Ideen als ein primäres, ursprüngliches Seiende auszuweisen, bleibt schliesslich eine offene Frage. So sind bei Platon am Ende weder die Sinnenwelt noch die Materie für die Erkenntnis zu etwas wirklich Begreiflichem geworden und damit scheint aus naheliegenden Gründen zuletzt auch die Lehre von der Ideenwelt den eigentlichen Stützpunkt ihrer logischen Berechtigung zu verlieren.

Das letzte Urteil über den Wert der platonischen Lehre ist mit der Heraushebung der bezeichneten Unzulänglichkeiten freilich nicht gesprochen. Wohl aber liegt in diesen der Hinweis auf die Motive für die Stellung,

welche Aristoteles zu der Grundanschauung seines grossen Lehrers einnahm. Zum ausreichenden Verständnis dieses Punktes selbst aber, mit dem wir in die Darstellung seines philosophischen Lehrgebäudes einzutreten haben, ist es erforderlich, zunächst die Persönlichkeit und das Leben des Aristoteles etwas näher vorzuführen.

II.

Aristoteles' Leben.

---

1. Aristoteles ist geboren im Jahre 384 v. Chr. in Stageira auf der thrakischen Halbinsel Chalkidike. Sein Vater Nikomachos, der, wie schon seine Vorfahren, dem medizinischen Berufe angehörte, war Leibarzt des damaligen Königs von Makedonien. Wir dürfen annehmen, dass der Sohn der Familientradition gemäss eine den naturwissenschaftlich-medizinischen Interessen dienende Vorbildung erhielt und so bereits mit einigermassen geschultem Blick für die Thatsachen der Erfahrung und die darauf bezügliche Beobachtung und Untersuchung ausgerüstet war, als er im achtzehnten Lebensjahre von der Grenze der griechischen Welt nach dem Mittelpunkte ihrer Kultur, nach Athen kam und dort die unvergleichlich grossartige Entwickelung, welche das hellenische Geistesleben des fünften Jahrhunderts auszeichnet, gerade auf ihrem Höhepunkte antraf. Seine wissenschaftliche Fortbildung fand er hier in der Akademie, der ersten im grossen Stile durchgeführten Organisation der wissenschaftlichen Arbeit unter der Leitung Platons. Da in deren Verbande nicht bloss lernende, sondern auch bereits selbständig gewordene und zu eigener wissenschaftlicher Bedeutung gelangte Persönlichkeiten arbeiteten, so ist Aristoteles zwanzig Jahre (bis zum Tode

Platons) in diesem geblieben und hat im Verlaufe dieses Zeitraumes schon durch allmähliche Ausbildung seines eigenen Standpunktes und durch eine erhebliche Anzahl von schriftstellerischen Ergebnissen, die, wie die Werke seines Lehrers die dialogische Form trugen, sich hervorzuheben begonnen. Leider ist uns von den Schriften aus dieser Periode, obwohl gerade sie noch im späteren Altertum viel gelesen wurden, keine erhalten geblieben. Sein universal beanlagter Geist umfasste mit gleichem Eifer und Erfolg das historische und litterarische, wie das naturwissenschaftliche Gebiet, und zwar beide sowohl in der Richtung auf den Zusammenhang der Thatsachen, wie auch namentlich als Unterlage für den systematischen Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung. Die litterarische Legende weiss von unerquicklichen Vorfällen mit Platon zu berichten, zu denen es in der letzten Zeit seines Aufenthalts in der Akademie infolge seiner mehr und mehr hervortretenden Selbständigkeit gekommen sei. In den erhaltenen Schriften dagegen (und zwar sowohl des Aristoteles, wie auch, m. E., des Platon selbst) liegen Anzeichen vor, die auf den Fortbestand eines auf gegenseitige Achtung und Ideenaustausch begründeten Verhältnisses, von seiten des Schülers sogar auf pietätvolle Verehrung des Meisters schliessen lassen.

2. Nach Platons Tode lebte Aristoteles einige Jahre in der Stadt Atarneus in Kleinasien, in freundschaftlicher Beziehung zu dem dortigen Dynasten Hermeias, mit dem er in der Akademie bekannt geworden war. Dieser Aufenthalt fand sein Ende durch den Tod jenes Fürsten, der in einem gegen ihn gerichteten Aufstande umkam. Die Nichte des Freundes, Pythias, folgte ihm von dort als seine Gattin zunächst nach Mitylene auf Lesbos. Das wissenschaftliche Ansehen, dessen Aristoteles sich schon damals erfreute, und die von früher her bestehenden Beziehungen seiner Familie zum makedonischen Königs-

hause mögen zusammengewirkt haben, um ihm bald darauf den ehrenvollen Ruf an den Hof König Philipps als Erzieher von dessen Sohne Alexander zu verschaffen, dem er 343 Folge leistete. Er scheint in dieser Stellung bei dem König auch politischen Einfluss gewonnen zu haben, mehr jedenfalls, als nachmals bei dem Sohne, der bereits nach drei Jahren, als er siebzehnjährig zum Reichsverweser ernannt wurde, seinem Unterricht entwachsen musste, ihm aber auch später ein dankbares Wohlwollen in Gesinnung und Leistungen dauernd bethätigt hat.

Im Jahre 335, in seinem fünfzigsten Lebensjahre, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, um sich fortan ausschliesslich seinem wissenschaftlichen Lebenswerke zu widmen. Er begründete jetzt seine eigene Schule in den Räumen des Lyceums, eines mit dem Tempel des Apollon Lykeios verbundenen Gymnasiums. Der Name der Schule war der der peripatetischen, der an eine Aeusserlichkeit anknüpfte, an Aristoteles' Gewohnheit nämlich, über wissenschaftliche Probleme gelegentlich auch beim Herumwandeln (*περίπατος*) in den das Gebäude umgebenden Baumgängen zu sprechen. Die Schule wurde jedenfalls nach dem Vorgange der Akademie so eingerichtet, dass eine bestimmte Ordnung des Studienganges und eine Planmässigkeit der wissenschaftlichen Forschung an der Hand der vorhandenen Bücher und Sammlungen vorgesehen war, zugleich aber auch eine Einordnung der verschiedenen fachwissenschaftlichen Interessen in den Zusammenhang der philosophischen Weltanschauung des Meisters. Und was dieser in seinem Lebenswerke hier zu erreichen wusste: die grossartige Vereinigung von Allseitigkeit der Forschungsgebiete mit der Tiefe spekulativer Erfassung des Zusammenhangs und der letzten Gründe der Dinge, tritt uns noch lebendig entgegen in den erhaltenen Schriften. Sie tragen teils den Charakter von systematisch zur Veröffentlichung angelegten Werken,

teils von Lehrschriften für die speziellen Zwecke des Unterrichts innerhalb der Schule, zum Teil wohl auch von Nachschriften seiner Vorträge von seiten der Zuhörer. In die erstgenannte Klasse zu rechnen sind wohl die meisten seiner Schriften zur Logik, sowie die zur Naturphilosophie („Physik"), Ethik und Rhetorik nebst einigen der spezifisch naturwissenschaftlichen Werke (Meteorologie, Ueber die Teile der Tiere u. a.); vorwiegend zu den beiden andern dürften die unter dem Titel der Metaphysik vereinigten Abhandlungen gehören, ferner die Schriften zur Psychologie (worunter als Hauptwerk die drei Bücher „Von der Seele"), die Politik und die nur unvollständig erhaltene Poetik.

3. Als Denker wie als Forscher, als Organisator wie als Lehrer hat Aristoteles in den zwölf Lebensjahren, die ihm seit der Rückkehr nach Athen noch beschieden waren, eine Gesamtleistung vollbracht, die noch heute als ein unerreichtes Ideal des wissenschaftlichen Menschenwerkes angesehen werden muss, auch wenn man in Betracht zieht, dass der Umfang des zu bewältigenden Stoffes zu seiner Zeit noch sehr erheblich geringer war als heute, und dass ihm so hervorragende und geschulte wissenschaftliche Persönlichkeiten, wie Theophrast u. a., dabei zur Seite standen. Der gewaltige Reichtum seiner positiven Kenntnisse würde für uns noch handgreiflicher heraustreten, wenn nicht gerade von denjenigen Schriften, die als Unterlagen für die systematische Bearbeitung das Material zusammenfassten, das Meiste verloren gegangen wäre. Es gehörten dazu eine Reihe naturwissenschaftlicher Werke, ferner Abhandlungen über die Lehren gleichzeitiger und früherer Philosophen, eine Uebersicht der bisherigen Theorien der Beredsamkeit; ausserdem eine beschreibende Sammlung der Verfassungen von 158 griechischen Staaten (in den *Πολιτεῖαι*), von welcher ganz neuerdings ein hochinteressantes grösseres Bruchstück, die

athenische Verfassung betreffend, wieder zu Tage gekommen ist. — Das Verhältnis zu seinem ehemaligen königlichen Zögling soll sich in seinen letzten Lebensjahren getrübt haben durch das Zerwürfnis zwischen Alexander und einem an seinem Hofe befindlichen Verwandten des Philosophen, Kallisthenes, der sich (ganz im Sinne des Aristoteles) der vom Könige eifrig betriebenen Gleichstellung der Hellenen und „Barbaren“ widersetzte und infolgedessen als Verschwörer behandelt wurde. Doch hatte dies für Aristoteles selbst keine unmittelbar nachteiligen Folgen. Schlimmer aber war für ihn der frühzeitige Tod des Königs, sofern dieses Ereignis in Griechenland und namentlich in Athen selbst eine politische, auf die Befreiung von der makedonischen Oberherrschaft gerichtete Bewegung zur Folge hatte. Sein persönliches Verhältnis zu Alexander, und seine bisherige Freundschaft mit dem makedonischen Statthalter Antipater liessen ihn als eine der Hauptstützen der fremdherrlichen Partei erscheinen. Dem Zwecke seiner Beseitigung musste das Mittel dienen, welches zu Athen bisher immer mit Erfolg gegen unliebsam gewordene Denker (Anaxagoras, Protagoras, Sokrates) in Anwendung gekommen war: die gerichtliche Anklage wegen „Gottlosigkeit“. Um sich dem Verfahren zu entziehen, begab sich Aristoteles 323 nach Chalkis auf Euböa, wo er dann bereits im folgenden Jahre, dreiundsechzigjährig, gestorben ist.

Was uns über Aristoteles' Persönlichkeit und Charakter überliefert ist, zeigt ihn in Uebereinstimmung mit dem, was wir aus seinen Schriften erschliessen können, als eine nach Abkunft und Lebensgestaltung vornehme, entschieden aristokratisch bestimmte Persönlichkeit, scharf im Urteil und gelegentlich spöttisch, wählerisch im Umgang und Anschluss, vorwiegend als Verstandesmensch, aber auch als wohlwollend, dankbar, und jedenfalls auch den zarteren Seiten des geistigen Wesens, wie sie nament-

lich das Familienleben und ausserdem die Freundschaft mit Gleichgesinnten zur Entfaltung bringt, voll aufgeschlossen. Nach dem Tode seiner Gattin Pythias war er in eine zweite Ehe mit Herpyllis aus Stageira getreten. Aus jener ersten stammte eine Tochter, aus der andern ein Sohn Nikomachos, der in jungen Jahren starb, nachdem er noch die Ethik seines Vaters herausgegeben hatte.

III.

Metaphysik und Naturphilosophie.

---

1. Die von Platon vertretene Annahme einer Welt von Ideen als des wahrhaft Wirklichen, welches eine Welt der Erscheinung oder des Halbwirklichen bedingt, hielt Aristoteles für zwecklos, so lange es nicht gelingen wollte, das Hervorgehen dieser aus jener in bestimmter Weise begreiflich zu machen. Zum Verständnis etwa des sinnlich gegebenen Menschen-, Tier- oder Pflanzenwesens eine übersinnliche Idee des Menschen, des Tieres oder der Pflanze, neben oder über dem in der Erfahrung gegebenen Wesen der Schönheiten oder der Tugenden eine Idee der Schönheit, der Tugend, der Gerechtigkeit u. s. w. als solcher zu stellen, ohne die Frage zu beantworten, wie die sinnlichen oder erfahrungsmässigen Daseinsweisen der betreffenden Klassen aus dem abstrakten Inhalte der entsprechenden übersinnlichen Muster in concreto hervorgehen, schien ihm gleichbedeutend mit einer nutzlosen Verdoppelung des Wirklichen. Und zwar hauptsächlich deshalb, weil daraus nicht einleuchten will, woher der charakteristische Unterschied stammt, durch den die Erfahrungswelt sich von der der Ideen abhebt, nämlich der Charakter des Werdens und der Entwickelung, der an jener im Gegensatze zu der Ideenwelt heraustritt. Trotzdem ist Aristoteles keineswegs ein Gegner der platonischen Grundanschauung. Auch für

ihn steht es fest, dass für die Menge der sinnenfälligen Erscheinungen und Individuen es bestimmte gattungsmässige Normen giebt, die als solche die letzten Gründe ihres Daseins ausmachen, und von denen her es somit selbst erst zu erkennen und zu begreifen ist. Er glaubt auch mit Platon, dass nicht in dem mechanischen Zusammenhange der Dinge der letzte Erklärungsgrund liege für die Eigentümlichkeit der Naturprozesse, sondern in dem Gesichtspunkte des Zweckes und des Guten. Die Welt als Ganzes ist ihm wie jenem ein einheitlicher, auf einem geistigen (göttlichen) Grunde beruhender Organismus. Auch an dem Grundbegriffe der Ideen als des Einheitlichen und Bleibenden gegenüber dem Vielfältigen und Veränderlichen hält er fest. Aber das Moment des Vorbildlichen tritt darin für ihn zurück hinter das des Bedingenden und Bewirkenden in Hinsicht der Erscheinungswelt. Nicht als überweltliche Werte, sondern als innerweltliche, in den Dingen selbst wirkende Potenzen will er sie gefasst wissen, und in diesem Sinne als die dirigierenden Kräfte in und für den Prozess des Werdens, der sich als das Wesentliche der Erfahrungswelt hervorthut. Ideen, Dinge und Materie sollen nicht als drei verschiedene Rangstufen oder Grade des Wirklichen auftreten, sondern als die zusammenwirkenden Faktoren einer und derselben Wirklichkeit, die in diesem Zusammenwirken dasjenige bedingen, was in der Natur und im Leben als das Wesentliche der Entwickelung heraustritt. Während für Platon die Ueberzeugung bestand: Das Vielfältigwerden ist um des einheitlichen Seins (der Ideen) willen, gilt für Aristoteles, dass das einheitliche Seiende, die Ideen dasjenige sind, wodurch das Werden und der Zusammenhang der Dinge ihr Dasein und das Gesetz ihrer Entwickelung finden.

Das Bedeutungsvolle dieser Anschauung liegt hauptsächlich darin, dass Aristoteles durch sie den platonischen Hauptgesichtspunkt für die Wissenschaft erst wirklich

lebensfähig gemacht hat. Wenn auch, wie wir sehen werden, die Besonderheit ihrer Ausführung dem thatsächlichen Hergange innerhalb des Naturlebens nur unvollkommen gerecht wird, so will dies im Grunde nicht allzuviel besagen gegenüber der Thatsache, dass die Auffassung der Welt und insbesondere der Natur unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung, und zugleich der Gedanke, dass der Inhalt und Vollzug dieser selbst sich durch aufweisbare Faktoren zureichend müsse bestimmen lassen, hier zum erstenmale zu voller Deutlichkeit und Anschaulichkeit gelangte. Die Auffassung der Welt als eines Entwicklungsprozesses war zwar auch früheren Systemen (Heraklit, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras) nicht fremd gewesen. Aber die formgebenden Triebkräfte für einen solchen im Einzelnen und im Ganzen hatten sich bei allen unzureichend erwiesen zum Begreifen namentlich des organischen Charakters, der im Weltganzen und seinen Teilen hervortrat; die Wendung dagegen, welche Aristoteles dem platonischen Grundgedanken gab, in dem Hinweise nämlich auf die den Naturprozessen im Ganzen wie im Einzelnen vorausliegende Tendenz auf Ausprägung bestimmter typischer Gestaltungen, für deren Verwirklichung die stofflichen Qualitäten nur das Mittel und die Unterlage abgeben, machte den Entwicklungsgedanken thatsächlich erst zum unverlierbaren Eigentum des wissenschaftlichen Bewusstseins.

2. Die theoretische Darlegung nun dieses Gedankens gewinnt Aristoteles vermittelst einer eingehenden Analyse des Werdens, wie sie noch von keinem der bisherigen Denker ins Auge gefasst worden war, und deren Inhalt in Kürze folgender ist.

Das Werden als der Prozess der natürlichen Entstehung und Veränderung vollzieht sich vermittelst einer bestimmten Anzahl fester und überall durchgreifender Faktoren. Den einen derselben und zugleich die Grund-

lage des Prozesses bildet das allgemeine Substrat (ὑποκείμενον) aller Veränderungen, dasjenige, woraus etwas wird, und worein es sich wieder auflöst, der allgemeine Stoff, die Materie (ὕλη). Innerhalh der Materie aber wirkt der eigentlich schöpferische Faktor für das Werdende, die Triebkraft der Idee oder, mehr im Sinne des Aristoteles ausgedrückt, der Formbestimmtheit (εἶδος, μορφή) d. h. des Gattungstypus, wodurch in die Unbestimmtheit des Stoffes Gliederuug und Gestaltung kommt. Jedes solche Formprinzip (τὸ τί ἦν εἶναι) wirkt aus einem Teile der Materie die seinem (des Prinzips) Begriffe oder Typus entsprechenden Einzeldinge. Jedes bestimmte Ding ist mithin ein Produkt aus Materie und Form. Nicht die Form selbst wird oder entsteht, sondern unter ihrer Richtung gebenden Wirkung wird oder entsteht das ihr allgemeines Wesen zum Ausdruck bringende Ding aus der Materie. Und die Form als die wirkende Kraft des Gattungstypus ist nicht über oder jenseits, sondern eben innerhalb der Materie, von der sie selbst aber keineswegs erzeugt oder bedingt ist. Ihr zufolge liegt im Wesen der Materie immer schon von Haus aus der Zug und Trieb nach Form und Gestaltung; die Materie hat ihr Wesen darin, für die Wirksamkeit der Form zugänglich (d. h. bildsam) zu sein. Der hierauf beruhende Werdeprozess aber kommt in Gang erst durch den Anstoss von seiten eines dritten Faktors, nämlich der äusseren Ursache (τὸ κινοῦν). Damit aus der Materie ein Ding von bestimmter Form und Beschaffenheit werde, bedarf es des Daseins und Wirkens eines bereits bestehenden Dinges derselben Gattung. Zum Entstehen etwa einer bestimmten Pflanze muss es bereits derartige Pflanzen geben, welche reifen und Samen absetzen, in welchem durch seinen Kontakt mit dem Erdboden der in jenen beschlossene Typus als reale Triebkraft zur Wirkung kommt. Im Gegensatz zu dem von aussen kommenden Anstoss ist diese typische Triebkraft oder die „Form“

(Idee) die innere Ursache des Werdens und das Ausschlaggebende für die Form des nachher Gewordenen. Vermöge ihrer Wirksamkeit ist, sobald die äussere Ursache gewirkt hat, in der Materie ein Prozess eingeleitet, dessen Endresultat die Form der betreffenden Gattung an sich trägt. Als die im Innern treibende und lenkende Ursache ist nun aber die Form zugleich der Zweck (τέλος) des Werdeprozesses. Alles Werden ist (mit einem modernen Ausdruck) zielstrebig, und zwar auf Grund der inneren Wirksamkeit der Form. Der Anstoss von seiten der äusseren Ursache dient dazu, aus dem bezüglichen Stoffe das zu machen, worauf er gemäss dem in ihm wirkenden Gattungstypus angelegt ist; er verhilft dem mit dem innern Formtriebe gegebenen Zwecke der Entwickelung zu seiner Verwirklichung. In dem Entstehungsprozess z. B. eines lebenden Wesens auf Grund der Zeugung sind die wirkenden Kräfte, deren sich hierbei (nach Aristoteles) die Natur bedient, die Wärme und Kälte. Diese selbst sind aber nach Mass und Richtung bestimmt durch die innere Natur des Zeugungsstoffes, der seinerseits aus dem unmittelbaren Nahrungsstoffe der elterlichen Organismen, nämlich aus dem Blute stammt, und in dem daher von vornherein als immanenter Zweck dieses ganzen Naturprozesses die Tendenz auf Herausbildung eines jenen gleichartigen Organismus liegt.

3. Zu den hiermit abgeleiteten Grundbegriffen für das Verständnis des Werdens (Materie, äussere und innere Ursache, Zweck) treten nun bei Aristoteles noch zwei andere, die sich gleichfalls erst durch seine Analyse in die wissenschaftliche Begriffswelt eingebürgert haben. Solange der Werdeprozess vermittelst der äusseren Ursache noch nicht in Gang gesetzt ist, existiert das Ding, zu dem er werden soll, noch nicht in Wirklichkeit, ist noch nicht aktuell (ἐνεργείᾳ) vorhanden; sofern aber der Formtrieb in dem Stoffe (z. B. der Keimtrieb im Samen) doch

immer schon als vorhanden betrachtet werden muss, als eine Anlage, die gleichsam nur darauf wartet, in den Prozess der Verwirklichung übergeführt zu werden, kann man sagen, das betreffende Ding existiere bereits potentiell (δυνάμει) oder der Möglichkeit nach. Diese Unterscheidung der Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit (δύναμις und ἐνέργεια) ist für die Naturauffassung und für die Philosophie des Aristoteles überhaupt grundlegend. Der Philosoph bedarf ihrer, um den Gegensatz zwischen Materie und Form zu einem fliessenden zu machen, und das Naturganze darzustellen als eine Stufenfolge niederer und höherer Existenzformen im Sinne eines stetig von unten nach oben abgestuften Gesamtbaues. Der Begriff der Wirklichkeit oder der Potenz (im Sinne von Anlage) fällt bei ihm in gewissem Grade zusammen mit dem der Materie, sowie der Begriff der Energie oder Wirklichkeit mit dem der Form: alle Dinge sind potenziell bereits in der Materie enthalten; sie ist die allgemeine Realpotenz der Dinge; mit dem Heraustreten einer bestimmten Form dagegen ist der Uebergang in die Wirklichkeit gegeben. Aber auch was schon Wirklichkeit und Form besitzt, kann selbst wieder den Stoff oder die Materie abgeben für ein Anderes, das weiter aus ihm wird; so der Marmor für die Statue oder die bereits vorhandene Pflanze für die Frucht, die sie tragen wird, oder der Knabe für den Mann, zu dem er sich entwickelt. Von dem Gesichtspunkt dieses Verhältnisses von Potenzialität und Aktualität aus, unter Hinzunahme des Gedankens, dass auch dem Unorganischen ein Minimum von Leben zuzuerkennen sei, erscheint die Natur als ein Stufenbau von Gattungen der Lebensformen, innerhalb dessen jede höhere Stufe die Existenz der andern als Vorbedingung voraussetzt. Als Vorläufer der modernen Entwicklungslehre darf Aristoteles daraufhin freilich nur mit Vorbehalt betrachtet werden. Von einer Umwandlung der niederen Arten in höhere ist bei ihm noch nicht die Rede, wohl aber davon, wie nach-

mals namentlich Goethe sich die Sache zurechtlegte: dass die Natur zu allem, was sie macht, nur „in einer Folge“ gelangen kann: das Hervortreten der höheren Gattungen setzt das Bestehen der niederen voraus. Und hiermit im Zusammenhang steht eine anderweitige Grundauffassung: die Wirksamkeit der Form hat in der zu ihr gehörigen Materie es doch nicht bloss mit dem Entgegenkommen des dort von Haus aus bestehenden Triebes nach Form zu thun, sondern daneben auch mit dem Widerstand des Stoffes, den sie erst überwinden muss, und dieser ist auf den unteren Stufen stärker als auf den oberen, in denen er übrigens auch noch gelegentlich in mancherlei Unvollkommenheiten und zufälligen Missbildungen innerhalb des Organischen sich zu Tage legt. Die unteren Formen und Gattungen sind also für Aristoteles nur insofern die Möglichkeit (Potenzialität) für die höheren, als sie durch die in ihnen geleistete Ueberwindung des Stoffes durch den Formtrieb diesem letzteren die Möglichkeit gewähren, sich nun erst der Hervorbringung vollkommnerer und höherer Bildungen zuzuwenden.

4. Man begegnet vielfach der Ansicht, dass Aristoteles seine Lehre von der Beschaffenheit der Faktoren des Werdens und ihrem gegenseitigen Verhältnis ursprünglich von der Art und Weise abgesehen habe, wie innerhalb des Kulturlebens technische und künstlerische Leistungen zustande kommen. Das Ergebnis der auf dieses Gebiet bezüglichen Analyse habe er dann auf das Wesen des organischen Naturprozesses übertragen, und so allerdings für Natur- und Geistesleben eine gemeinsame Grundanschauung erhalten. Dass es ihm nun auf diesen letzteren Umstand besonders ankam, ist jedenfalls zuzugeben; die Uebertragung aber von dem einen Gebiet auf das andere hat sich m. E. vielmehr in der entgegengesetzten Richtung vollzogen. Bei einem Verfahren, wie es jener Ansicht zufolge stattgefunden haben soll, wäre Aristoteles schwer-

lich zu so massgebender Betonung des im Stoffe selbst wirkenden Formtriebes gekommen; die Art und Weise ferner, wie er den Vorgang des Werdens bei der technisch-künstlerischen Produktion in seiner Gleichartigkeit mit dem Grundvorgang beim Naturwerden aufzuzeigen sucht, hätte nicht eine so äusserliche und gezwungene Analogie zum Ergebnis gehabt, wie es nach seiner Darstellung thatsächlich der Fall ist. Dieser zufolge ist, wo z. B. ein Haus gebaut wird, ebenfalls eine Materie (Stein und Holz) gegeben; ferner neben der äusseren Ursache (die in der Person und Handlung des oder der Bauenden vorhanden ist), eine innere, nämlich der im Geiste des Architekten waltende Formgedanke des beabsichtigten Hauses, der als solcher zugleich den Zweck darstellt, welcher durch den Hergang des Bauens erreicht werden soll. In diesen Faktoren zusammengenommen liegt die potenzielle Existenz des Hauses, die nun ihre Aktualität durch den aus ihrem Zusammenwirken bedingten Prozess der Erbauung erhält. Eine Vergleichung dieser Darstellung mit der im Bisherigen vorgeführten des Naturprozesses zeigt unschwer, dass die Wirksamkeit der „Form“ als innere Ursache auf beiden Seiten etwas ganz Verschiedenes ist: auf der einen die bewusste Vorstellung, die nicht aus der Materie heraus, sondern von aussen in sie hineinwirkt, auf der andern der unbewusste, in und mit dem Dasein der Materie selbst immer schon gegebene Trieb nach bestimmter Ausgestaltung. Auch über den wesentlichen Unterschied in der Auffassung der Materie auf beiden Seiten hat Aristoteles zu leicht hinweggesehen. Und wir blicken hier an der Hand der Erläuterung gerade dieses Begriffes auf einen Grundmangel seiner Begriffsphilosophie. Der abstrakte und der konkrete Begriff der Materie wollen sich bei ihm nicht ohne Widerspruch vereinigen lassen. Im Hinblick auf Thatsachen, wie die, dass der Same als die Materie der Pflanze noch nicht die Pflanze selbst ist, lässt sich die Materie in abstracto bezeichnen als das Nichtseiende,

welches die Möglichkeit hat, ein Seiendes zu werden. Sofern dagegen das Samenkorn sich doch immerhin auch schon als ein bestimmtes Ding darstellt, aus welchem ein anderes Ding (die betreffende Pflanze) erst entstehen soll, bezeichnet der Begriff der Materie in concreto ein bestimmtes Wirkliches (Seiendes), das sich zu einem andern Bestimmten entwickeln oder aus dem (wie beim Bau des Hauses aus Steinen und Holz) ein anderes Bestimmtes hergestellt werden kann. Diese beiden Auffassungen vertragen sich, so lange es sich um den Begriff der Materie im relativen Sinne handelt d. h. im Sinne eines bereits bestimmten (geformten) Etwas, woraus ein anderes Bestimmtes werden kann. Sie widerstreiten sich aber, sobald der absolute Begriff der Materie, d. h. die Materie lediglich als Gegensatz zur Formbestimmtheit in Frage kommt, oder (was dasselbe bedeutet) sofern das Denken nicht umhin kann, die als Materie für anderes Bestimmtes bereits vorliegenden bestimmten Dinge selbst schliesslich auf eine letzte, eine Ur-Materie, d. h. eine Materie noch ohne jede Formbestimmtheit zurückzuführen. Denn zum Begriffe der Materie in relativem Sinne gehört (wie beim Samenkorn) ihr Determiniertsein durch eine bestimmte Qualität oder Form bereits mit hinzu; der absolute Begriff derselben aber als des Nichtseienden, welches die Möglichkeit hat (oder ist), ein bestimmtes Seiendes zu werden, schliesst von vornherein das Vorhandensein irgend einer bestimmten Qualität von ihr aus. In den Erklärungen nun der einzelnen Natur- oder technischen Vorgänge herrscht bei Aristoteles der relative, in den rein metaphysischen Erörterungen von dem Verhältnis der Materie zur Form dagegen der absolute Begriff, der sich aber bei jedem Versuch, einen bestimmten Prozess vermittelst des Begriffs der Materie zu erklären, als unzulänglich erweist. Jener Widerstreit würde sich lösen durch die Erwägung, dass die Materie in absolutem Sinne (als Möglichkeit oder Potenzialität zu allem Wirklichen)

selbst nichts Wirkliches ist, sondern nur ein Erzeugnis des abstrahierenden Denkens. Aristoteles selbst sieht aber an diesem Umstand vorbei und betrachtet die qualitätslose Materie selbst schon als eine Art von Wirklichkeit, nämlich als eine unvollkommene Aktualität, die zur Vervollständigung noch der Wirksamkeit der Form bedürfe. Er bemerkt dabei nicht, dass von dem Begriffe des Wirklichen sich das Merkmal des Qualitativen nie und nimmer abtrennen lässt, und dass ein potenzielles Wirkliches im Sinne des qualitätslosen Wirklichen nicht bloss eine thatsächliche Unmöglichkeit, sondern auch ein logischer Widerspruch ist.

5. Für das Stadium des Uebergangs nun, der innerhalb der Gattung von der Potentialität in die Energie überleitet, führt Aristoteles noch einen dritten Grundbegriff ein, durch welchen erst das Ganze der Natur als Prozess einheitlich zusammengehalten erscheint. Er bestimmt diesen Uebergang vermittelst des Begriffs der Bewegung (*κίνησις*). Unter Bewegung versteht Aristoteles nicht lediglich die äussere Veränderung des Ortes, sondern jeden Prozess des Uebergangs von Materie in Form, und die Bewegung in diesem Sinne beruht nach seiner Anschauung letztlich auf der immer bereits im Stoffe vorhandenen Wirksamkeit der Form, deren Wesen und Inhalt sie eben aus dem Stadium der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. In Konsequenz dieser Anschauung ergiebt sich nun für den Begriff der Energie selbst noch eine neue Unterscheidung. Im Verhältnis zur Potenzialität nämlich ist die Bewegung selbst schon Energie, denn sie ist ja der Träger der Verwirklichung dessen, was im Stoffe der Anlage nach vorhanden ist. Das Erreichen dieses Zieles aber, also das Heraustreten der vollen und ganzen Aktualität des Dinges ist der Abschluss des Prozesses der Bewegung, der zu diesem Ziel geführt hat. Der Begriff der Energie schliesst mit-

hin den der Bewegung ein, enthält aber zugleich mehr, und im Hinblick hierauf macht Aristoteles in diesem Begriffe selbst noch eine Unterscheidung vermittelst der bestimmteren Begriffe der Energie und Entelechie. Die Energie als Bewegung ist die Verwirklichung als Prozess, die Entelechie dagegen bezeichnet das erreichte Ziel des Prozesses selbst, das als solches den Vorgang der Bewegung bereits hinter sich hat. Was aber so schliesslich als fertiges Resultat im Sinne der Entelechie heraustritt, kann nichts anderes sein als ein solches, das von vornherein durch die in der Materie wirkende Triebkraft der Form bereits bestimmt, also der Möglichkeit nach schon da war. Daher der für die aristotelische Naturphilosophie durchgreifende Satz: Was der Entwickelung nach das Spätere ist, ist dem Wesen und der Form nach das Frühere. Sofern weiter die beiden Zustände, welche durch die Bewegung verknüpft werden, nämlich die der Möglichkeit und der Verwirklichung, einen begrifflichen Gegensatz zum Ausdruck bringen, kommt in den Begriff der Bewegung weiter die Bestimmung, dass sie ihrem Wesen nach den Uebergang von einem Zustand zu dem entgegengesetzten bezeichnet. Da ferner, wie schon gesagt, das Potenzielle nur aus sich selbst, d. h. ohne den Anstoss von seiten der äussern Ursache, nicht zu etwas Formbestimmtem werden kann, so setzt die Bewegung immer ausser dem Bewegten noch ein bereits aktuell Bewegendes und als solches den Anstoss zu der neuen Bewegung Bewirkendes voraus, und dieser Satz soll auch da gelten, wo anscheinend Selbstbewegung vorhanden ist, wie denn z. B. in dem lebenden Wesen die Seele als das Bewegende von dem Leibe als dem Bewegten zu unterscheiden ist. Ueberall aber, wo dieses Verhältnis thatsächlicher Einwirkung eines bewegenden aktuellen Faktors auf ein in den Prozess der Bewegung überzuführendes Potenzielles (d. h. Veränderungsfähiges) gegeben ist, und äussere Hindernisse aus dem Spiel bleiben, tritt die ent-

sprechende Bewegung von selbst (naturgemäss) ein. Daher entsteht, nach Aristoteles, keine Bewegung oder Veränderung durch Wirkung in die Ferne, sondern Bewegung ist nur möglich durch „Berührung". Als Arten der Bewegung oder Veränderung endlich unterscheidet Aristoteles die quantitative oder die Zu- und Abnahme, die qualitative oder die Verwandlung einer Substanz oder eines Zustandes in einen andern, und die räumliche Bewegung oder Ortsveränderung. Eine anscheinend als vierte auftretende Art, nämlich das Entstehen und Vergehen im absoluten Sinne, will er nicht als Bewegung in eigentlicher Bedeutung bezeichnet wissen, da jenes sich als Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein, dieses dagegen als solcher aus dem Sein in das Nichtsein darstellt, während Bewegung oder Veränderung im eigentlichen Sinne nur als Uebergang von einem Zustand des Seienden in einen andern ebendesselben gefasst werden darf. Ein absolutes Entstehen und Vergehen giebt es aber nach seiner Ansicht überhaupt nicht, da innerhalb des Weltganzen immer nur Verwandlung aus einem Ding oder Zustand in einen andern vorliegt. Von jenen drei Arten aber der Bewegung lassen sich die beiden erstgenannten schliesslich immer auf die dritte, also auf die räumliche zurückführen. Denn Zu- und Abnahme beruht auf Hinzutreten und Entfernen stofflicher Teile unter Beharrung der Form; Qualitäts-Verwandlung ferner ist bedingt durch das (räumliche) Zusammentreffen des Bewegenden, das die Veränderung veranlasst, mit dem Bewegten, d. h. dem, worin sie hervorgebracht wird, und dasselbe gilt von den Vorgängen des relativen Entstehens und Vergehens. Den verschiedenen Arten der Veränderung liegt also die räumliche Bewegung immer zu Grunde. Aristoteles will sie aber dessen ungeachtet nicht, wie die Atomistik gethan hatte, als den ausschliesslichen Träger des Werdens und der Veränderung betrachtet wissen. Der Anstoss zu einem Werdeprozess durch die äussere

Ursache vermittelst der räumlichen Bewegung ist, nach seiner Ansicht, zwar unumgänglich, bedeutet aber eben nur das erste Glied in dem Ablaufe des Vorgangs, der dann in ausschlaggebender Weise von der Wirksamkeit der Form und der mit ihr gesetzten Zielstrebigkeit abhängig ist.

6. Der endgültige Abschluss dieses ganzen Gedankenkreises liegt nun für Aristoteles in der Frage nach dem absoluten Anfang, dem letzten Grund und Prinzip der Bewegung. Dass in dem Dasein der Bewegung oder Veränderung selbst für ihn nicht, wie für Heraklit, das Wesen der Welt aufgehen kann, ist schon aus der voraufgegangenen Analyse des Werdeprozesses ersichtlich. Für eine Weltauffassung, die das Wesen der Veränderung und überhaupt des Geschehens in der qualitativen Einwirkung der Form auf die Materie erblickt, für das Inkrafttreten der Formwirksamkeit aber selbst immer schon einen durch räumliche Bewegung mitbedingten Anstoss voraussetzt, muss sich zuletzt der Ausblick nach einem obersten Prinzip ergeben, in dessen Wesen es liegt, das Dasein der Formen und den Anstoss zu ihrer Wirksamkeit im letzten Grunde zugleich zu bedingen. Der Naturzusammenhang ist eine Kette von Ursachen und Wirkungen, für die man, da sie, nach Aristoteles' Ansicht nicht ins Unendliche gehen kann, einen obersten Punkt suchen muss, an dem sie gleichsam befestigt ist. Man muss mithin eine letzte Ursache annehmen, also eine solche, die nicht selbst erst aus einer vorausliegenden Realpotenz in Wirklichkeit heraustritt, sondern absolute Wirklichkeit ist, höchste (ewige) Energie und Aktualität, ein Etwas, welches den Werdeprozess von Materie und Form bedingt und begründet, ohne selbst Prozess, also auch ohne materiell zu sein. Zu dem Weltganzen muss als sein Bestandteil etwas gehören, was der Grund dieser Bewegung des Ganzen, und somit als ein Teil der Welt

doch nicht selbst schon Bewegung, sondern Bewegungsprinzip ist. Die Welt muss einen unbewegten Grund der Bewegung enthalten. Dieser materielle, für sich selbst unbewegte Beweger der Welt ist nun, nach Aristoteles, der göttliche Geist (νοῦς): Gottes Wesen ist reiner Geist und als solcher reines Denken oder, wie er sagt, Denken des Denkens (νόησις νοήσεως), d. h. ein Denken, worin der Unterschied von Subjekt und Objekt, von Denkendem und Gedachtem aufgehoben ist. Das menschliche Denken, (so dürfen wir uns diese Auffassung zurechtlegen), hat seinen Gegenstand ausserhalb seiner selbst, in der ihm gegenüberstehenden Welt; es ist wesentlich ein die Formen der Welt nachbildendes Denken. Das göttliche dagegen bezieht sich auf die Welt insofern, als es diese Formen selbst ursprünglich denkt und damit auch zur konkreten Wirksamkeit bringt. Gottes Wesen selbst besteht in dem System von Ideen, welche dem Menschen als die die Ausgestaltung der Welt bedingenden Typen und Prinzipien vorliegen, und von seinem eigenen Denken lediglich nachgedacht werden.

Aristoteles bezeichnet Gott nirgends ausdrücklich als den Schöpfer, wohl aber als den Beweger der Welt. Auch von dem Verhältnis der Gesamtbewegung der Welt zu Gott soll nämlich gelten, was von der Bewegung überhaupt gilt, nämlich dass sie nur möglich ist durch Berührung: Gott bringt die Bewegung der Welt hervor, indem er diese berührt. Diesen Satz kann Aristoteles freilich nur behaupten, indem er dem Begriff der Berührung eine Erweiterung giebt, die von seinem ursprünglichen Sinn und Zweck abseits liegt. Berührung im eigentlichen Sinne setzt Wechselwirkung zwischen dem Berührten und Berührenden, also für beide Faktoren zugleich Wirken und Leiden voraus. Dass Gott aber in irgend einem Sinne leide (Passivität habe), kann von ihm, dessen Wesen reine Aktualität sein soll, nicht gesagt werden. Das Berühren der Welt (d. h. das auf die

Welt Wirken) von seiten Gottes, wodurch die Bewegung entsteht, muss also einen andern Sinn haben, als das Berühren und Bewegung-Wirken innerhalb des Weltganzen selbst. Dem zufolge lehrt Aristoteles, Gott bewege die Welt insofern, als diese nicht umhin könne, zu ihm, als dem Schönsten und Besten, hinzustreben — ein Gedanke, zu dem freilich eine weitere Klarlegung nicht gegeben wird. Er würde eine solche im Grunde auch nicht vertragen, ohne in die pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt hineinzuführen, vermittelst der Annahme nämlich, dass das göttliche Wesen auch durch die materielle Beschaffenheit der Welt und der irdischen Natur, wenn auch in abgestufter Stärke, hindurch walte, und dass deshalb der Welt im Ganzen wie im Einzelnen ein Zug und Trieb einwohne nach Realisierung der Ideen und Formen, die als ewige Gedanken in Gottes Geiste liegen. Die Gegensätze des theistischen und des pantheistischen Denkens sind aber für Aristoteles überhaupt noch nicht in ausgeprägter begrifflicher Fassung vorhanden. Wie das Heer, so führt er aus, zusammengehalten wird durch die Disziplin, die aber selbst erst bedingt ist durch die Person des Feldherrn, so besteht die Welt durch das Gute, das in ihr selbst enthalten ist als Welt-Ordnung; diese ihrerseits aber ist und besteht nicht an und durch sich selbst, sondern durch Gott (durch dessen Denken sie selbst erst bedingt ist). Dieses Gleichnis zeigt, dass bei Aristoteles in der Gottesfrage ein Standpunkt vorliegt, der mit Bewusstsein über den Zwiespalt, der nachmals als der des Theismus und Pantheismus bezeichnet wurde, hinausliegt. Zur Auflösung aber des Problems bezüglich der Einwirkung Gottes auf die Welt trägt er nichts bei, weil er hier eben nur formuliert, nicht aber begrifflich analysiert und begründet ist. Von einer Entstehung der Welt durch den göttlichen Willen ist jedenfalls bei Aristoteles keine Rede.

7. Ganz in Analogie zu dieser Unausgetragenheit der Gottesfrage befindet sich bei Aristoteles die Stellung, die er zu dem allgemeinsten Problem des bisherigen philosophischen Denkens einnimmt, wie es insbesondere durch die Entwickelung des Platonismus im Gegensatze zu der voraufgehenden atomistischen und sophistisch-individualistischen Weltauffassung ins Licht gestellt war, — zu der Frage nämlich, ob man die „Substanz“ der Wirklichkeit in dem Allgemeinen oder in dem Individuellen zu suchen habe: Ist das Grundbedingende für die Eigenart und den Zusammenhang des Gegebenen in denjenigen Objekten zu suchen, die nur dem Denken erfassbar sind, also in den Ideen und ihren begrifflichen Verhältnissen, so dass die Einzeldinge lediglich als Material und Mittel zur Realisierung jener anzusehen sind? Oder sind umgekehrt diese in ihrer sinnlichen Individualität das Grundlegende, und die allgemeinen (begrifflichen) Inhalte, die von ihnen ausgesagt werden, demgemäss nur Arten und Weisen, wie das menschliche Denken sich innerhalb der Fülle und Mannigfaltigkeit dieses Wirklichkeitsbereichs orientiert und ihn für seine Zwecke übersichtlich und durchsichtig macht? Kürzer und speziell aristotelisch ausgedrückt: Ist der Gattungstypus (die „Idee“) z.B. der Pflanze oder die Einzelpflanze als „Substanz“ im wahren Sinne zu betrachten? Für die Neubegründung der philosophischen und überhaupt der wissenschaftlichen Weltbetrachtung handelte es sich in erster Linie um eine Entscheidung betreffs der hier bezeichneten Alternative. Der Streit der Meinungen hinsichtlich derselben geht bei Lichte betrachtet durch die ganze Geschichte der Philosophie, und es beruht nicht auf einer Schwäche, sondern eher auf einem Vorzuge in der Denkweise unsres Philosophen, dass er selbst zu keiner abschliessenden Stellungnahme dazu gekommen ist, deswegen nämlich, weil er sich die von jeder der beiden Seiten her wirkenden Motive und Perspektiven zum erstenmal mit voller

Bestimmtheit zum Bewusstsein brachte. Dass das „wahre Sein“ sich in den Einzeldingen (mit Einschluss der Einzelpersönlichkeiten) zur Darstellung bringt, war für seinen lebendigen Wirklichkeitssinn ausser Zweifel. Ebenso klar sah er aber das andere, dass ein wirkliches Wissen von den Dingen nirgends im und am Einzelnen beschlossen bleibt, sondern seinem Inhalt nach stets auf ein Allgemeines (allgemeine Eigenschaften, Gesetze, Verhältnisse u. dgl.) hinauskommt. Die Art, wie er selbst nun dieses Grundproblem erledigt, ist nun freilich nichts anderes als eine Unterscheidung in Worten, die es schliesslich auf der Stelle lässt, wo er es gefunden hat. Er erklärt die Individuen für Substanzen „erster“, und die allgemeinen Typen und Realitätsbeziehungen für solche „zweiter Ordnung“ (*πρῶται δεύτεραι οὐσίαι*), womit im Grunde für beide Arten von Wirklichkeit weder hinsichtlich ihres Ranges, noch hinsichtlich ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Bedingtheit etwas Aufhellendes und Abschliessendes gesagt ist.

8. Die Bewegung nun, die Gott in der Natur bedingt, ist nach Aristoteles keine unvermittelte, sondern geht durch verschiedene Abstufungen hindurch, die gegeben sind durch die Konstruktion des Weltgebäudes im Ganzen. Das Universum in seinem Verhältnis zur Bewegung und ihrem göttlichen Grunde denkt sich Aristoteles im Anschluss an die antiken astronomischen Anschauungen, die bekanntlich die Erde als den festen Mittelpunkt der Welt betrachteten, und den Himmel als eine um diese sich wölbende Halbkugel. In dieser dachte man sich zuerst (von der Peripherie her) die Fixsterne und unterhalb derselben die Region der Planeten, (zu denen auch Sonne und Mond gerechnet wurden). Jedes Gestirn ist nach dieser Theorie befestigt an einer „Sphäre“, d. h. an einer unsichtbaren, aber doch materiell (ätherisch) gedachten Kugelschale, die mit der Erde konzentrisch ist und vermittelst der ihr eigentümlichen Bewegung innerhalb vier-

undzwanzig Stunden sich, und damit auch den von ihr getragenen Stern, um die Erde herumführt. Die Fixsterne sind (nach der Lehre des Astronomen Eudoxos) sämtlich an einer einzigen Sphäre befestigt; zur Erklärung der Eigentümlichkeiten der Planetenbewegung aber glaubte man eine Vielheit von Sphären annehmen zu müssen, und zwar in der Weise, dass auf jeden einzelnen Planeten eine Mehrzahl von ihnen kam, von denen jede selbst wieder hinsichtlich der Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung ihre Besonderheiten hatte, so dass aus der Kombination dieser vorausgesetzten Eigenschaften der Sphären die thatsächlich beobachtete Bewegung des betreffenden Planeten begreiflich erschien. Diese astronomische Theorie brachte nun Aristoteles in eine genauer durchdachte Verbindung mit seinen metaphysischen Anschauungen von dem Wesen der Bewegung und des göttlichen „ersten Bewegers“, und dieser Vorgang wurde für den wissenschaftlichen Ausbau der Kosmologie auf mehr als ein Jahrtausend hin bedeutungs- und — verhängnisvoll. Denn dass im Altertum und Mittelalter das heliozentrische Weltsystem, zu dem es damals keineswegs an Ansätzen gefehlt hat, nicht durchgedrungen ist, lag zwar in erster Linie daran, dass man noch nicht imstande war, es rechnungsmässig mathematisch zu beweisen, ganz besonders aber an dem Umstande, dass die entgegengesetzte geozentrische Auffassung durch die Art und Weise, wie Aristoteles sie zum Ausbau einer festgefügten philosophischen Weltbetrachtung verwendete, anscheinend eine endgültig vernunftgemässe Bestätigung erhielt. Diese Verbindung nun seiner metaphysischen Prinzipien des Werdens und der Bewegung mit den kosmologischen Ansichten der geozentrischen Anschauung ergab bei Aristoteles eine Konstruktion des Weltgebäudes, deren hauptsächlichste Züge folgende sind.

Dem göttlichen Geiste zunächst steht der oberste Teil des Himmels, die Welt der Fixsterne, deren Sphäre alles

umschliesst, was in Raum und Zeit ist. Der Fixsternhimmel gilt ihm für unwandelbar und leidenlos, und zwar deshalb, weil man an ihm, (was bei dem damaligen Stande der astronomischen Beobachtungsweise ohne Instrumente ja unausbleiblich war), noch nie eine Veränderung beobachtet hatte. Seine Materie kann demgemäss auch nicht die der (veränderlichen) irdischen Dinge sein; sie besteht nicht aus den uns bekannten vier Elementen, sondern aus dem reinen Aether als der fünften Substanz und damit, (wie man später sagte), der Quintessenz des Weltalls. Seine Bewegung ferner ist die schlechthin gleichmässige wandellose Kreisbewegung. Inner- (oder unter-) halb der Fixsternregion befindet sich die der Planeten. Sie ist schon unvollkommener als der oberste Himmel, weil sie dem ersten Beweger ferner steht. Den Anstoss zu ihrer Bewegung erhält sie deswegen auch nicht von diesem, sondern erst von der des Fixsternhimmels, und sie ist darum auch nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmässig zusammengesetzte in schiefen Bahnen. Im Mittelpunkt des Ganzen endlich ruht die Erde, deren Beschaffenheit noch grössere Unvollkommenheit aufweist. Denn der Wechsel und die Veränderung, die auf ihr herrscht, ist durch die mannigfaltige und ungleiche Bewegung bedingt, die aus der Planetenwelt auf sie herabwirkt. So hat sich schon bei Aristoteles in Bezug auf das Verhältnis der Erde zum Himmel die Vorstellung eines Gegensatzes ausgebildet, der nachmals für die religiöse Weltanschauung des Mittelalters eine besondere Bedeutung erhielt: jene verhält sich zu diesem wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie das Materielle zum Aetherischen, wie das Irdische zum Himmlischen. Auch der sehr nachhaltige Glaube, dass die Gestirne den Wechsel der Dinge regieren, hat für das Abendland seine Wurzel in der Lehre des Aristoteles von dem Einfluss des Fixstern- und Planetenhimmels auf die sublunarische Welt.

9. Der Begriff der Natur hat nach alledem für Aristoteles einen weiteren und einen engeren Sinn, je nachdem er sich auf die Welt im Ganzen oder auf den Bereich des Irdischen bezieht. Für beide Bereiche gemeinsam gilt die Definition, dass Natur dasjenige sei, was ein Prinzip der Bewegung und damit auch ihres Gegensatzes, der Ruhe, in sich enthalte. Auch der Gegensatz von Materie und Form, sowie die Ordnungen des Räumlichen und Zeitlichen greifen für beide Gebiete durch. Aber die Art der Materie und dem entsprechend die der Bewegung ist in der angegebenen Weise verschieden. Demgemäss erscheint in dem oberen kosmischen Gebiete die Herrschaft des Aktuellen gegenüber dem Materiellen oder Potenziellen in viel höherem Masse überwiegend, und zwar soll dies auch von demjenigen Verhältnisse von Materie und Form gelten, das sich uns, wie wir weiterhin sehen werden, in dem Unterschied von Leib und Seele zur Anschauung bringt. Aristoteles nimmt mit Bewusstsein den von der Volksmythologie gehegten Gedanken, dass auch die Gestirne beseelte Wesen, und zwar von höherer Natur als die irdischen, seien, in den Zusammenhang des kosmologischen Denkens herein, worin dieser sich dann bis zu den Zeiten Kepplers, der ihn wenigstens anfänglich auch noch nicht glaubte entbehren zu können, behauptet hat. Er musste in Verbindung mit der astronomischen Sphärentheorie, (die Aristoteles selbst noch weiter auszubauen bemüht gewesen ist), bis zum Aufkommen der kopernikanischen Weltanschauung das wissenschaftliche Surrogat abgeben für dasjenige, was nachher die Entdeckung des Gravitationsgesetzes geleistet hat.

Für die obere und untere Welt gemeinsam ferner ist für Aristoteles ihr Beschlossensein in Raum und Zeit. Für diese beiden Formen des Naturdaseins hat er gleichfalls neue und für die Folgezeit massgebende Bestimmungen gefunden. Einen leeren Raum giebt es für ihn nicht, und der Raum reicht ihm überhaupt nicht weiter

als die mit Materie erfüllte Natur; denn er ist, wie Aristoteles definiert, nichts anderes als der Ort oder Platz (τόπος), den ein Ding einnimmt, und dieser ist bestimmt durch die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen. Und wie der Raum gebunden ist an das Dasein der Dinge, so die Zeit an das ihrer Bewegung. Sie ist „das Mass oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Vorher und Nachher", also die Reihe von Momenten, aus denen sich die Kontinuität der Bewegung zusammensetzt. Zeitbildend aber ist die Bewegung, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt, nur für das Subjekt, welches zählt; denn ohne einen zählenden Verstand giebt es keine Zahl der Bewegung, mithin auch kein Bewusstsein der Zeit. Auch das Problem der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit hat Aristoteles bereits näher ins Auge gefasst. Zu seiner Lösung soll ihm gleichfalls die Unterscheidung der Begriffe der Potenzialität und Aktualität verhelfen: das Räumliche und Zeitliche ist dem Gedanken nach ins Unendliche teilbar; diese Art der Teilbarkeit ist aber eben nur potenziell, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhanden.

Ein durchgreifender Unterschied aber zwischen beiden Welten liegt nach der aristotelischen Anschauung darin, dass die obere (siderische) Region zufolge ihrer höheren Natur der Veränderlichkeit enthoben ist, während diese für den sublunarischen Weltbereich gerade das allgemeinste charakteristische Merkmal bildet. Sie besteht in der Wechselwirkung, welche die Elemente gegeneinander ausüben; der Anstoss dazu soll aber durch das Herabwirken der am Himmelsgebäude, speziell von der Region der Planeten her, stattfindenden Bewegung bedingt sein. Denn in dieser herrscht nicht mehr, wie in der Sphäre der Fixsterne, die reine Kreisbewegung, weil die unteren Sphären von der oberen mit herumgeführt und dadurch an den einzelnen Gestirnen komplizierte d. h. nicht mehr kreisförmige Bewegungen erzeugt werden. Als die Wir-

kungen nun, welche diese Planetenbewegungen auf die irdische Welt ausüben, betrachtet Aristoteles in erster Linie den Wechsel von Wärme und Kälte. Da ihm ausserdem die Sonne für denjenigen unter den Planeten gilt, der am stärksten auf die Erde herabwirkt, so beruht ihm der Wechsel des Entstehens und Vergehens auf der Erde hauptsächlich darauf, dass jene infolge der Neigung ihrer Bahn den verschiedenen Teilen der Erde bald näher, bald ferner steht*). Diese Wechselwirkung der Elemente infolge ihrer ungleichmässigen Erwärmung bedingt nun nach der hier waltenden dynamischen Grundanschauung, (auf die sogleich noch weiter eingegangen werden wird), eine Umwandlung der Stoffe ineinander, und in diesem Umsetzungsprozesse werden die Stoffe selbst unter der Einwirkung der von den Himmelskörpern ausgeführten Bewegungen beständig vom Zentrum des Weltganzen, also von der Erde nach der Peripherie hin, d. h. von unten nach oben und wieder von oben nach unten geführt. Diese Thatsache dient als Ausdruck eines metaphysischen Verhältnisses. Der Kreislauf des Werdens nämlich auf der Erde ist dasjenige Moment, wodurch diese selbst in der Form, wie es für sie allein möglich ist, also annähernd an dem Vorzuge der Unvergänglichkeit teilnimmt, welche den Gestirnen im absoluten Sinne zukommt.

10. In der Erklärung der Einzelvorgänge innerhalb der irdischen Natur selbst kommt nun bei Aristoteles wieder der platonische Grundzug seiner Weltanschauung zum Vorschein, und zwar vor allem darin, dass die Methode, welche hier durchgreift, sich im ausgesprochenen Gegensatze zu der der mechanischen Physik befindet, wie sie namentlich durch die Atomistik vertreten wird und

*) Näheres über diesen Teil der aristotelischen Kosmologie s. bei Zeller, die Philosophie der Griechen IIb (4. A.) S. 464 ff.

bereits vor seiner Zeit durch die hellenischen Begründer jener Theorie angebahnt worden war. Aristoteles hat ihr eine eingehende Kritik gewidmet, bei der er sich natürlich nur an die damalige unvollkommene Ausgestaltung derselben halten konnte. Sein Hauptbedenken dagegen beruhte darauf, dass er sich von ihrer Grundvoraussetzung von der qualitativen Gleichartigkeit der Urbestandteile des Stoffes im Hinblick auf die Thatsachen nicht wollte überzeugen lassen. Ausserdem fand er mit Recht, dass sich aus der Atomtheorie in der bisherigen Gestalt weder die stetige Raumerfüllung noch die Umwandlung eines Stoffes in den andern (z. B. des Dampfes in Wasser) genügend erklären lasse. Der erstere Einwand ergab sich ihm angesichts der Annahme Demokrits, derzufolge den einzelnen Atomen nur verschiedene (unveränderliche) Gestalt zukommen sollte, der andere aus dem Umstande, dass jene Theorie den Anschein qualitativer Umwandlung in der Hauptsache lediglich auf Ausscheidungen innerhalb der Atomkomplexe, nämlich der kleineren und feineren aus der Masse der grösseren, zurückzuführen suchte. Lediglich aus Gestalt und Grösse, bei sonstiger absoluter Eigenschaftslosigkeit der Atome, wollten die thatsächlichen Unterschiede in den Eigenschaften der Dinge sich nicht ableiten lassen. Ausserdem sah er ganz richtig, dass die demokritische Lehre keine zureichende Begründung für die Bewegung der Atome aufzeigen konnte und namentlich auch die Unterschiede der Schwere nicht zulänglich zu erklären vermochte. Dieser Gegensatz gegen die Atomistik machte Aristoteles, (der hier übrigens ebenfalls unter dem Einflusse Platons steht), zum Vertreter der dynamischen Naturanschauung, und er ist der erste, der sie auf allen Gebieten mit methodischem Bewusstsein im grossen Stil durchgeführt und als das massgebende Erkenntnisverfahren behandelt hat. Worauf sie bei ihm beruht, lässt sich schon aus der Analyse seines Kausalitätsbegriffes

abnehmen. Es waltet hier eine Auffassung der Natur, derzufolge die Vorgänge und Zustände in den Dingen sich aus der Annahme eigenartiger, den einzelnen Gattungsgebieten entsprechender innerer Triebkräfte erklären sollen, die als wirkende Qualitäten über den bezüglichen Stoff herrschen und aus ihm das machen, was der in ihm vorausliegenden Tendenz gemäss ist, — wobei mit Bewusstsein von der Erklärung des Gewordenen durch quantitative Verhältnisse kleinerer und kleinster Stoffteile abgesehen wird. Das mechanische Zusammentreten der Teile zu einem qualitativ bestimmten Ganzen soll von vornherein durch das Wesen und die Wirksamkeit des Gattungstypus bedingt gedacht werden. Alle Bewegung und Gestaltung ist hiernach nicht von aussen, sondern von innen her bedingt; die Eigentümlichkeit des Ganzen wird nicht aus dem Zusammenwirken der Teile abgeleitet, sondern die Beschaffenheit und Funktion der Teile aus der das Ganze einheitlich durchwaltenden Gesamtkraft zu begreifen gesucht. Das Ganze, wie Aristoteles sagt, ist früher als der Teil. Die Art und Weise, wie die Teile zusammengesetzt sind, kann zwar den Erkenntnisgrund abgeben für die Art von Qualität, die als der Gattungstypus des betreffenden Dinges oder Vorganges (und damit zugleich als sein „Zweck“) sich darstellt, ist aber nicht als der Realgrund für die Entstehung des typischen Charakters der Erscheinung selbst aufzufassen, da sie vielmehr von diesem selbst her erst bedingt ist.

In der methodischen Begründung und Vertretung dieser Anschauungsweise liegt nun thatsächlich eins der grössten wissenschaftlichen Verdienste der aristotelischen Philosophie. Die dynamische Auffassung der Natur ist zufolge der Eigenheit des Verstandes für das Begreifen des Naturzusammenhangs in letzter Instanz ebenso unausweichlich, wie mit und neben ihr die mechanische. Unter dem Eindrucke der grossartigen Entwickelung, welche nach dem Ausleben des Aristotelismus im Mittel-

alter die moderne Naturwissenschaft (seit Galilei, Gassendi, Newton u. a.) nach der Seite der atomistisch-mechanischen Betrachtungsweise hin genommen hat, ist diese Thatsache vielfach verdunkelt worden, und infolgedessen wurde Aristoteles vielfach als der Vertreter einer Methode angesehen, welche dazu bestimmt gewesen sei, von der entgegengesetzten überwunden und endgültig abgethan zu werden. Dem gegenüber hat nun aber nicht bloss die spekulative Philosophie jederzeit auf der Ansicht bestanden, dass Kraftwirkungen aus dem äusserlichen Zusammenwirken von Stoffelementen immer nur insofern hervorgehen, als in der Eigentümlichkeit der mechanischen Prozesse sich die Eigenart vorausliegender Kräfte zu dem für die Natur unsres Verstandes massgebenden gesetzmässigen Ausdruck bringt; — auch die Naturwissenschaft selbst ist, so oft es sich um die Erfassung der tieferliegenden Zusammenhänge der mechanischen Gesetzmässigkeit handelt, je und je wieder genötigt gewesen, die quantitativ bestimmbaren Gesetzmässigkeiten auf letzte qualitative Unterschiede in der Grundlage des Naturwirklichen zurückzuführen, eine Thatsache, zu der ausser der Physik mit ihrer Unterscheidung einer ponderablen und imponderablen (atomistischen) Materie, sowie von potenzieller und kinetischer Energie namentlich die Chemie in ihren Grundtheorien (Valenzunterschiede der Atome u. a.) den Beleg liefert. Auch die Ergänzungen und Umbildungen, denen der Darwinismus bis zur unmittelbaren Gegenwart herab sich hat unterziehen müssen, haben immer mehr der Einsicht Vorschub geleistet, dass die von ihm aufgezeigten Faktoren der organischen Entwickelung sich ohne einen dynamischen Einschlag des Gewebes, durch die Hinzunahme der Wirkung „innerer Bildungstriebe“ und anderer „neo-vitalistischer“ Momente nicht als vollkommen zulänglich wollen erweisen lassen. Die in quantitativen Verhältnissen zum Ausdruck kommende Gesetzmässigkeit der Naturprozesse erweist sich

in der eigentümlichen Art der Beziehungen, die sie je nach den verschiedenen Gebieten des Naturgeschehens an den Tag legt, aller Orten nicht als der Produzent, sondern als das Produkt unterliegender eigenartiger Kraftqualitäten. Als das richtige Verhalten zu dem hervortretenden Gegensatze des Mechanischen und Dynamischen in der Natur stellt sich an der Hand der neueren Forschung immer mehr das heraus, dass man durch die sorgfältige Ermittelung des Quantitativen sich zu vorsichtiger Bestimmung und Abgrenzung der jenem zu Grunde liegenden und in ihm sich zum Ausdruck bringenden Kraftqualitäten anleiten lasse. Hierin liegt allerdings zugleich das andere, dass der Schluss auf die Beschaffenheit dieser Kräfte immer (objektiv) an die spezifische Eigentümlichkeit der jeweilen vorliegenden mechanischen Gesetzmässigkeit anzuknüpfen hat, und nicht (subjektiv) auf blossen Vermutungen oder auf Hineintragung von irgendwelchen heterogenen, sei es mystischen oder teleologischen oder ästhetischen Gesichtspunkten beruhen darf. Es ist nun die schwache Seite im Wesen der Naturauffassung bei Aristoteles, dass sich ihm dieses Verhältnis der dynamischen zur mechanischen Seite des Naturprozesses noch bei weitem nicht in ganzer Klarheit zum Bewusstsein brachte. Die „exakte“ Forschung war zu seiner Zeit noch bei weitem nicht entwickelt genug, um hinreichend erkennen zu lassen, dass die Bestimmung der in der Natur wirkenden Qualitäten und Kräfte aller Orten unausweichlich durch die Analyse der mechanischen, also quantitativen Verhältnisse hindurchführt, vermittelst deren sich jene zur Erscheinung bringen. Es fehlte, um diesen Weg wirklich gangbar zu machen, sowohl was Methoden als was Instrumente betraf, an den feineren Hilfsmitteln der Beobachtung, und damit namentlich auch an der Möglichkeit zur Aufweisung mathematischer Gesetzmässigkeiten. Zur Bestimmung der Qualität der Naturkräfte musste in erster Linie der Augenschein dienen, und zur

Ergänzung von dessen Ergebnissen sah sich Aristoteles bei der bezeichneten Sachlage fast mit Naturnotwendigkeit auf die Heranziehung teleologischer und ästhetischer Voraussetzungen angewiesen, um eine subjektiv befriedigende Erklärung der jeweilig vorliegenden Probleme zu gewinnen.

11. Zwar die obersten Gesichtspunkte für die Methode seiner Naturerklärung sind für alle Zeiten mustergültig geblieben. So der Grundsatz, dass die Subjektivität des Forschers zurückzutreten habe gegenüber der objektiven Wahrheit der Dinge. Ferner die Vorschrift, die Dinge möglichst in ihrem Entstehen zu betrachten und dabei besondern Wert auf ihre Entwicklungsgeschichte zu legen. Gegenüber dem Platonismus mit seinem Streben, das Notwendige in der Beschaffenheit des Einzelnen aus allgemeinen Sätzen zu deduzieren, besteht Aristoteles auf der besonderen Erörterung an der Hand der Analyse eines gegebenen Materials und verlangt für diese selbst vor allem eine natürliche Gruppierung auf Grund einer möglichst grossen Anzahl von Einzelthatsachen, (in deren Sammlung er selbst für seine Zeit augenscheinlich viel geleistet hat). Aber auch der allgemeinen Betrachtungsweise, insbesondere der teleologischen, weiss er giltige heuristische Prinzipien abzugewinnen: so den Grundgedanken, dass die Natur nichts Ueberflüssiges thue, z. B. nicht für denselben Zweck mehrere Organe zur Verfügung stelle. Aus der Tendenz ferner, die Welt als Kosmos mit einheitlichem Zwecke zu fassen, entspringt bei ihm das Streben, die Naturentwicklung als Stufengang vom Niedern zum Höhern aufzuzeigen, wobei jenes als Unterlage für dieses und damit als Mittel zum Zweck erscheint, der Mensch aber als die oberste Stufe und zugleich als der oberste Zweck der Natur. Die Natur wirkt alles in allmählichen und stetigen Uebergängen, lässt in der Stufenleiter der Wesen nichts unvermittelt auftreten

und gelangt so stetig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wobei sie aber dennoch oder vielmehr gerade deswegen immer den kürzesten Weg einschlägt. Sie wirkt mit der kleinstmöglichen Anzahl von Mitteln überall da, wo sie Platz hat, und duldet kein Leeres. Für den Forscher selbst ergiebt sich hieraus wieder die Vorschrift, aus möglichst wenig Prinzipien zu erklären. Auch das Wesen und die Tragweite der Hypothese hat Aristoteles mit Hilfe dieser Anschauungen im wesentlichen richtig bestimmt: sie darf sich nicht an die Stelle des Beweises setzen, sondern bedarf vielmehr ihrerseits der Begründung; sie hat die Aufgabe, zu den gegebenen Thatsachen solche hinzu zu erraten, ohne deren Vorhandensein sich der sichtbare Thatbestand nicht ausreichend erklären lässt, und darf sich dabei nicht mit klar erkannten Wahrheiten, wie z. B. den mathematischen, in Widerspruch setzen; sie soll endlich nur solche Angaben machen, wofür die Erfahrung genügende Analogien darbietet*).

Der vollen und ganzen Wirkung dieser fruchtbaren Ausblicke nach allgemeinen Richtungslinien für Naturforschung und Naturphilosophie standen nun freilich andrerseits von der Lage des Zeitalters her noch erhebliche Schranken entgegen. Bei dem Mangel an Mitteln zur schärferen sinnlichen Beobachtung musste das „Besondere" sich meistens weit einfacher und gleichmässiger darstellen, als es wirklich war. Infolgedessen wurde die Erklärung aus möglichst wenig Prinzipien häufig zu einer gewaltsamen Ausdeutung möglichst vieler Thatsachen durch eine und dieselbe Annahme; oft genug besteht sie in einer voreiligen Uebertragung der Ergebnisse aus einem Gebiete der Beobachtung auf ein davon verschiedenes. Ein besonderer Nachteil lag in dem Umstande, dass es an Handhaben fehlte, um das Quantum der Kräfte genau

*) Zu dem Folgenden vgl. Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung, Berl. 1872.

zu messen. Aristoteles fühlt das gelegentlich selbst, z. B. bei der Betrachtung des Wesens der Wärme, wobei er sich für seine Zwecke, wie fast überall, mit der Annahme eines qualitativen Gegensatzes (Eigenwärme und übertragene Wärme) behelfen muss, ohne damit ein einheitliches Kriterium für die Ableitung ihrer Erscheinungen zu gewinnen. Infolge jenes Mangels erschien ferner eine Veränderung für die Beobachtung meistens als ein ihrem Ursprung Entgegengesetztes, als ein Umschlagen des Dinges oder Zustandes in eine absolut verschiedene Natur, und die Sinnenwelt überhaupt schien deswegen aus lauter spezifischen Gegensätzen zu bestehen, wie Kalt — Warm, Feucht — Trocken, oder allgemeiner: Naturgemäss — Naturwidrig u. dgl. Eine einheitliche Natur des Stoffes liess sich hierbei in concreto nicht aufweisen. So wird denn z. B. der Gegensatz von Leicht und Schwer auch zu einem absoluten gemacht und infolgedessen einem Teile des Stoffes die Eigenschaft der Schwere überhaupt abgesprochen. Aehnlich verhält es sich mit der Bestimmung der irdischen und himmlischen Natur. In jener soll der Gegensatz herrschen, von dieser soll er ausgeschlossen sein, und als Grund wird angeführt, dass die Himmelskörper den Sinnen keine Veränderung zeigen. Nach alledem wird denn eine allgemein durchgeführte einheitliche Naturerklärung von vornherein zur Unmöglichkeit, und so ist es seit Aristoteles bis zu dem Zeitalter Galileis geblieben.

Innerhalb der irdischen Natur aber geht die Methode der Beobachtung infolge alles dessen in der Hauptsache auf Aufsuchung qualitativer Gegensätze ohne Anwendung der Mathematik und namentlich auch ohne genaue und zielbewusste Verwertung des Experiments. An wirklichen Versuchen hat man es allerdings schon vor Aristoteles keineswegs fehlen lassen. Die meisten derselben sind aber entweder zu einfach oder nicht unter dem richtigen Gesichtspunkt angestellt, und die Berichte darüber zum grossen Teil geradezu wunderlich in der Angabe

des Thatbestandes, den man dabei schliesslich zu bemerken glaubte. An ausreichender Verifikation der Thatsachen und ihrer Verhältnisse lässt es Aristoteles in der Regel auch da fehlen, wo sie möglich gewesen wäre, weil ihm die Wichtigkeit gerade dieses methodischen Prinzips noch nicht in zulänglicher Weise aufgegangen war.

12. Von schiedlich-friedlicher Trennung der Ziele und Methoden zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, wie sie sich im Verlaufe unsres Jahrhunderts, (wenn auch schwerlich für alle Zeiten), herausgebildet hat, ist bei Aristoteles nicht die Rede. Er hielt mit Platon daran fest, dass die Fachwissenschaften ihren Jnhalt in den Rahmen der allgemeinen philosophischen Weltanschauung einzuordnen und ihre obersten Gesichtspunkte von dorther zu bekommen haben. Das Bedenkliche für die Wissenschaft lag hierbei nur darin, dass die Philosophie, insbesondere die Metaphysik auch betreffs der fachwissenschaftlichen Forschung nicht nur das letzte, sondern überall, wo die physikalische Erklärung und Ableitung der Einzelvorgänge noch versagte, das erste Wort haben sollte. Und dies gilt vor allem von der teleologischen Betrachtungsweise, also derjenigen, welche nicht nur die Berechtigung, sondern auch die thatsächliche Eigentümlichkeit des Einzelnen aus dem Zweck herleitet, den es auf Grund seiner Stellung innerhalb des grossen Ganzen zu erfüllen hat oder — zu haben scheint. Der Ausblick in diese Richtung war für Aristoteles schon durch seine Ansicht von der Ziel- und Formstrebigkeit der Materie aller Orten nahegelegt. Unter ihrer Wirkung wurden von vornherein die quantitativen Verhältnisse für die Erklärung der Naturerscheinungen als belanglos hingestellt. Noch bedenklicher aber war der Umstand, dass vielfach, wo ein Zweck nicht augenscheinlich zu Tage treten will, der Erklärer sich für berechtigt hält, ihn hinzu zu erdenken. Hieraus ergaben sich bei Aristoteles z. B. Be-

hauptungen, wie die: die Natur habe einige Gattungen von Tieren so und so gebaut, damit sie andere Gattungen nicht so schnell vertilgen können; oder: der Zweck der Hoden sei, eine zu starke Erregung der Leidenschaften zu verhüten. Weiter wurde durch die bezeichnete Tendenz ein unberechtigter Unterschied in die Erklärung des Allgemeinen (Gattungsmässigen) und des Individuellen hineingetragen. Individuelle Eigenschaften, wie Haar- oder Augenfarbe, sollen nur aus dem Stoffe erklärt werden, weil sie für den Zweck, d. h. den Gattungstypus gleichgültig sind, — ein Grundsatz, der dann doch wieder z. B. bei der Erklärung der Aehnlichkeit, welche die Kinder mit den Eltern zeigen, durchbrochen wird. Andrerseits diviniert Aristoteles gelegentlich aus der Voraussetzung, dass die Entwickelung überall in erster Linie auf das Art- und Gattungsmässige gehe, die richtige Ansicht, dass in der embryonalen Entwickelung sich zuerst die allgemeinen Züge und erst allmählich die besonderen herausstellen. Teleologisch bedingt sind ferner allgemeine Angaben, wie die, dass die Zeit des Entstehens und Vergehens der Dinge eine von Natur gleich grosse sei, ferner, dass jede naturgemässe Bewegung, da sie einem bestimmten Ziele zustrebe, aus sich selbst heraus einmal aufhören müsse, — eine Annahme, welche einem der wichtigsten Grundsätze wissenschaftlicher Naturerklärung, der Lehre von dem Beharren der Kraft, von vornherein den Weg verlegte, und damit natürlich auch dem Bestreben, nach den exakten Gründen eines Aufhörens und überhaupt einer Veränderung zu forschen. Hierher gehört weiter die Meinung, dass als das Naturgemässe das anzusehen sei, was der Zahl nach fest begrenzt ist, woraus z. B. gefolgert wird, die Zahl der Arten sei überall festbestimmt und unveränderlich. Philosophische Probleme ferner werden für erklärt gehalten, wenn es gelingt, entgegensetzte oder verwandte Qualitäten miteinander in einen anscheinend zweckvollen Zusammenhang zu bringen,

wie denn z. B. das Gehirn lediglich als ein Abkühlungsapparat für die aus dem Herzen aufsteigende Wärme angesehen wird. Durchweg wird ausserdem in der Physiologie nicht die Funktion eines Organs aus seiner Struktur, sondern diese aus jener erklärt. — Auf die Frage, warum wohl die Bewegung eines Gestirns ohne Aufhören fortgehe, nicht aber die des geworfenen Steins, hat Aristoteles die Antwort, das liege an dem Gegensatze von „naturgemässer“ und „naturwidriger“ Bewegung.

Wo nun ein konkreter Zweck für einen Vorgang oder eine Beschaffenheit sich nicht will aufweisen lassen, muss als Ersatz für den teleologischen Gesichtspunkt der ästhetische aushelfen. Die Thätigkeit der Natur, heisst es gelegentlich, gehe nicht nur auf das Nützliche, sondern besitze auch ein Streben nach bestimmten Formen als solchen: sie macht daher den Körper möglichst symmetrisch und die einzelnen Organe zweiteilig. Sie geht ausserdem auf feste Begrenzung durch Zahlen: daher die drei Dimensionen der Körper, die drei verschiedenen Gebiete der Elemente, sofern es absolut leichte, absolut schwere, und in der Mitte befindliche geben müsse; das Licht stuft sich dreifach ab in den Farben des Regenbogens. Die Natur sucht ferner Extreme zu vermeiden und fügt daher der Wirkung des einen Organs oft ein entgegengesetztes hinzu, wie (nach dem vorhin Bemerkten) der Thätigkeit des Herzens die des Gehirns. Das Einfachere ist „das Bessere“ gegenüber dem Mannigfaltigen: aus diesem Grunde soll die Anzahl der Elemente als möglichst niedrig angesetzt werden u. dgl. — Unter die Wirkung dieses Gesichtspunktes gehören auch manche Voreiligkeiten in der Anwendung der Analogie, die den Mangel eines wirklich induktiven Verfahrens zur Erkennung der Naturgesetze ersetzen müssen: wie die Körper der organischen Wesen, so hat auch die Erde Jugend und Alter, nur dass nicht die Erde als Ganzes, sondern immer nur einzelne Teile altern. Das Erdbeben wird gelegentlich

in Analogie gesetzt mit dem Zittern und Pulsieren des Herzens. Weil aus Erde, Wasser und Luft bestimmte Wesen gebildet sind, so soll es auch solche geben, die aus Feuer bestehen, und diese werden dann, da sie sich auf der Erde nicht finden, auf dem Monde zu suchen sein u. a. m.

Wie man aus alledem sieht, hat Aristoteles seinen richtigen Grundsatz, den allgemeinen Gesichtspunkt immer erst aus der besonderen Erörterung an der Hand der Analyse der gegebenen Einzelthatsachen zu gewinnen, vielfach unfruchtbar gemacht, weil er es mit demselben verträglich findet, die Einzelthatsachen selbst sich von vornherein vermittelst teleologischer und ästhetischer Gesichtspunkte zurechtzulegen. Die spezifisch naturwissenschaftliche (mechanische) Erklärung erscheint dem gegenüber bei ihm mehr als Notbehelf da, wo die entgegengesetzte nicht mehr zureichen will, z. B. wo er die Sphärentheorie seiner astronomischen Vorgänger zu ergänzen sucht durch die Annahme, dass es nicht bloss vorwärts, sondern auch rückwärts bewegende Sphären für die einzelnen Gestirne gebe, weil er nur so die thatsächlichen Erscheinungen in der Bewegung der Himmelskörper ausreichend glaubte erklären zu können. Meteore, Sternschnuppen, Kometen und die Milchstrasse betrachtet er als Ansammlungen von trockenen und brennbaren Dünsten, welche sich durch die Bewegungen der Gestirne entzünden. Die Erdbeben entstehen durch Dunstmassen, die als Winde in die Erde eindringen. Die Wolkenbildung wird zurückgeführt auf Verdunstungen, denen die Flüssigkeit auf der Erdoberfläche unter der Einwirkung der Sonnenwärme unterliegt, und auf die Abkühlung der aufsteigenden Dünste in die Höhe. So gehen die beiden entgegengesetzten Arten der Naturerklärung bei Aristoteles oft genug regellos durcheinander und zur Aufstellung eines festen Prinzips für die Arbeitsteilung zwischen der mechanistischen und der teleologischen Erklärung der Naturvorgänge ist es hier noch nicht gekommen.

IV.

Das Organische. Leib und Seele.

---

1. Zu der Zahl der Begriffe, die Aristoteles als bleibende Grundlage für die wissenschaftliche Weltbetrachtung festgelegt hat, gehört ausser den im Bisherigen aufgeführten auch der des Organischen, dessen deutliche und für die Folgezeit massgebende Unterscheidung von dem des Unorganischen ihm aus seiner dynamischen Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Form herausgewachsen ist, und zwar durch die Ausdehnung desselben auf das Gebiet der lebenden Wesen.

Das Wort Organ (ὄργανον) bedeutet ursprünglich das Werkzeug. Der Begriff nun des Organischen bei Aristoteles wird durchsichtig, sobald man diese Bedeutung in Zusammenhang bringt mit seiner Lehre von der Wirksamkeit der Form als der innern Ursache eines an der Materie sich vollziehenden Werdeprozesses. Organisch sind nach seiner Anschauung die Teile der Naturkörper, sofern sie sich in ihrem Zusammenwirken als Werkzeuge darbieten für die Verwirklichung der im Innern (in der Entwickelung des Dinges) waltenden „Natur" (φύσις) d. h. der Formthätigkeit oder der im Wesen seiner Gattung liegenden Funktionsweise. Dieser zufolge bringen die Teile nach aussen dasjenige zur Darstellung, worauf dem Wesen nach das Ganze angelegt ist; sie sind in ihrem Hervortreten und Zusammenwirken die Werkzeuge für das Dasein und Bestehen, d. h. für den Zweck des

Ganzen. Das Wesen des Organismus liegt daher für Aristoteles darin, dass er als Ganzes „früher" ist als die Teile. Die Zusammensetzung der Teile bedingt nicht sein Wesen, sondern sie selbst wären nicht ohne die in und mit ihnen wirkende Kraft der Form oder des Typus der Gattung. Die gegenseitige Angepasstheit der Teile ist daher nicht die Ursache der organischen Beschaffenheit, sondern nur ihr Kennzeichen. Sie ist selbst erst von dieser, also von innen her bedingt. Darum ist das wesentliche Merkmal eines Organs seine Zweckmässigkeit im dynamischen Sinne dieses Begriffs. Was an dem organischen Wesen äusserlich sichtbar wächst und wird, ist innerlich, als Zweck seiner Entwickelung, schon vorgebildet.

2. Unter den auf die organische Welt bezüglichen Wissenschaften sind es nun die Zoologie, Physiologie und Psychologie, in denen Aristoteles selbst nicht nur für sein Zeitalter, sondern auch für eine lange Folgezeit bahnbrechend gewesen ist. Was zunächst die Tierwelt betrifft, so ist seine Kenntnis der Gattungen zwar im Vergleich mit der heutigen nur eine sehr beschränkte; seine „Tiergeschichte" war aber dennoch eine für ihre Zeit grossartige Leistung. Als die zwei grossen Hauptklassen der Tiere unterscheidet er diejenigen, welche Blut, und die, welche keines, oder besser: nur ein „Analogon" desselben besitzen. Als Arten der ersteren erscheinen die Vierfüssler (a. gebärende, b. Eier legende), Vögel, Fische und Wale; als die der andern die Weichtiere, Weichschaltiere, Schaltiere, Insekten. Das Hauptbestreben neben der Einteilung geht nun aber darauf, die Massen derselben in eine aufsteigende Stufenfolge zu ordnen, nach dem Grade der Vollkommenheit bis zum Menschen hinauf. Eine erhebliche Rolle spielt dabei der Begriff der Zwischenstufen; eine solche bilden z. B. die Affen zwischen den Menschen und den Vierfüsslern, das Krokodil zwischen den Fischen und den eierlegenden Quadrupeden, der Ein-

siedlerkrebs zwischen Weich- und Schaltieren. Den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Kontinuität und Vermittelung findet er in dem Gesetz der Analogie, welches das Band bezeichnet, wodurch verschiedene Gattungen sich als die Produkte der einen durchgreifenden gemeinsamen Lebensthätigkeit in der Natur erweisen. Ist doch das Weltganze als solches für Aristoteles im Grunde der Sache ein Gesamtorganismus und somit auch ein Gesamtleben*), und er hält es daher für berechtigt, schon im Beweise des Unorganischen bestimmte Erscheinungen (wie namentlich die Thatsache der Bewegung), als Analogien oder Vordeutungen des Lebens aufzufassen. Noch unverkennbarer ist ihm dieser Sachverhalt innerhalb der organischen Welt selbst. „Die Stelle des Blutes vertritt bei den blutlosen Tieren eine entsprechende Flüssigkeit; ... den Knochen entsprechen bei Fischen und Schlangen die Knorpel und Gräten; . . . statt des Herzens haben die blutlosen Tiere ein ähnliches Zentralorgan, statt der Lungen haben die Fische die Kiemen; ... für die Pflanzen hat die Wurzel dieselbe Bedeutung, wie für die Tiere der Kopf oder genauer der Mund, die Nahrung aufzunehmen; ... die Lebensweisen, die Gemütsarten und der Verstand der Tiere lassen sich denen der Menschen vergleichen, die menschliche Seele ihrerseits unterscheidet sich in der Kindheit kaum von der tierischen**)" u. s. w. — Als physiologische Unterlage für die Abstufung innerhalb der Tierwelt gilt hauptsächlich der verschiedene Grad der organischen Wärme, der nach oben hin nicht nur die Vollkommenheit des Blutes, sondern namentlich auch den Grad der seelischen Ausbildung kennzeichnen soll. Besonderes Gewicht wird ferner auf die Unterschiede in der Bewegungsfähigkeit gelegt, ausserdem namentlich die Stellung des Kopfes in Betracht gezogen, dessen Vorrücken nach

*) s. darüber des Verfassers „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen," 2. Aufl. (Freiburg i. B. 1888). S. 194 ff.

**) s. Zeller a. a. O. S. 502 f. Weitere Belege ebd.

oben dem Aufrücken in der Stufenreihe der Gattungen parallel geht. Von besonderem Interesse für den genetischen Gesichtspunkt der Einteilung sind ferner die Arten der Entstehung. Auf generatio aequivoca führt Aristoteles die einiger Insektenarten zurück, die aus fauligen Stoffen entspringen sollen, ferner die der Schaltiere und derer die (pflanzenartig) angewachsen sind. Die sonstigen Entstehungsarten bilden nun selbst wieder eine ansteigende Reihe von der Wurmform bis zur voll entwickelten Gestaltung mit dem Zwischengliede der Eiform, und es findet sich hier schon ein Anklang an moderne Auffassungen des Verhältnisses von Phylo- und Ontogenie, wenn angegeben wird, dass auch bei eierlegenden und lebendig gebärenden Tieren der Embryo zuerst „wurmartig" sei. Der eigentliche Grundgedanke der heutigen Deszendenzlehre liegt jedoch noch ganz abseits, denn von einem wirklichen genetischen Heraufbilden höherer Organismen aus niederen ist überhaupt noch nicht die Rede, sondern nur von einer in den höheren und niederen Formen durchgreifenden Analogie der Bildung. Die höhere oder niedere Stufe, welche die „Form" der betreffenden Tierklasse einnimmt, gilt als das, was der Art ihrer Organisation und Entstehung immer schon vorausliegt und sie bedingt, — eine Auffassung übrigens, welcher die moderne Theorie in der neuesten Phase ihrer Entwickelung auch wieder Einfluss auf ihre Untersuchungen scheint gestatten zu wollen. Als Vorläufer der Goetheschen Metamorphosenlehre erscheint Aristoteles da, wo er morphologische Gesichtspunkte zur Erklärung des Einzelnen heranzieht. Manche (z. B. rudimentäre) Bestandteile, für die sich eine organische Funktion nicht will nachweisen lassen, werden als Kennzeichen des allgemeinen (Gattungs-) Typus hingenommen; für anderes wird auf die Beschränktheit in der Quantität des Stoffes hingewiesen, der der Natur für die betreffende Gattung zur Verfügung stehe; deshalb bediene sich diese vielfach eines und desselben Organs zu mehreren Funktionen zu-

gleich, wenn auch immer innerhalb gewisser Schranken, oder sie müsse, was sie dem einen Organ zulege, bei einem andern fehlen lassen, so beim Bären die Behaarung am Schwanz, bei Tieren dagegen mit besonderer Schwanzfülle die Fleischigkeit der Beine u. a.*).

Als leitendes Prinzip für die Betrachtung des Baues der Tiere gilt für Aristoteles der Grundsatz, dass die Zusammensetzung durch den Zweck der einzelnen Teile bestimmt werde, die Wahl der Bestandteile aber sich nach deren natürlicher Beschaffenheit richte. Im Allgemeinen werden zunächst die „gleichteiligen" Bestandteile von denjenigen unterschieden, welche aus diesen selbst erst gebildet sind, also Teile, wie Blut, Fett, Mark, Gehirn, Fleisch, Knochen von Fuss, Hand, Kopf u. s. w. Da die Nerven hier noch nicht bekannt sind, so gilt das „Fleisch" als Grundlage der Empfindung und damit überhaupt des bis zum Seelischen aufsteigenden Lebens; das Blut ferner als Nahrung für die festen Bestandteile; das Gehirn, wie schon erwähnt, als Apparat zur Abkühlung des Blutes und der vom Herzen aufsteigenden Wärme, während als das eigentliche Zentralorgan des Ganzen das Herz angesehen wird. Dieses gilt als Hauptsitz der Lebenswärme, und damit des Lebensgeistes (Pneuma), der seiner Beschaffenheit nach als eine Art Mittelding zwischen dem Seelischen und dem Physiologischen betrachtet wird. Nur die allerniedrigsten Gattungen, die auch zerschnitten noch fortleben, haben, wie Aristoteles hervorhebt, diese Zentralisation des Organismus noch nicht erreicht.

Die Grundzüge der aristotelischen Physiologie liegen etwa in folgenden Bestimmungen. Der in den Magen aufgenommene Nahrungsstoff wird unter der Wirkung des Lebensgeistes und der tierischen Wärme in diesem verarbeitet, sodann in den mit den Verdauungsorganen in

---

*) Vgl. Goethe, die Metamorphose der Tiere. Eine weitere Uebereinstimmung mit der G.schen Lehre s. o. S. 36.

Verbindung stehenden Adern verdampft und als Blutwasser dem Herzen zugeführt. Das Blut selbst, das vom Herzen bereitet wird, durchströmt den ganzen Körper und dient ihm zur Nahrung: die reinste Masse dem Fleisch und den Sinnesorganen, der Ueberschuss den Knochen, Haaren und was diesen etwa gleichwertig ist; das zur Ernährung Untaugliche wird in den Ausleerungen entfernt. Von dem Unterschied zwischen Venen und Arterien, sowie von einem Kreislauf des Blutes weiss Aristoteles noch nichts. Die Herstellung des Blutes durch das Herz beruht ihm auf einer Art „Kochung", als deren mechanische Wirkungen auch die Pulsation und die Alternation des Ein- und Ausatmens hingestellt werden. Die Atmung (also die Lunge) soll ebenfalls dem Zwecke der Abkühlung dienen. Betreffs der mechanischen Gesetze der Bewegung konnte Aristoteles, da er die Nerven noch nicht kannte, zu einer annähernd zutreffenden physiologischen Ansicht noch nicht gelangen und sucht daher ein Verständnis dieses Gebietes, dessen Probleme ihm keineswegs entgehen, vorwiegend von der psychologischen Betrachtung aus zu gewinnen (s. u. § 11). Die Hauptleistung für die Erklärung des Einzelnen muss übrigens auch in der Anatomie und Physiologie bei Aristoteles die teleologische Betrachtung übernehmen, die denn namentlich hier gelegentlich für unsere Begriffe noch recht kindlich ausfällt. So wenn in der Embryologie zuerst die Entstehung des Herzens und dann die des Kopfes angenommen wird, weil zuerst die des Zentrums, nach dieser aber die des Gehirns erforderlich sei, um die von jenem kommende Lebenswärme durch Abkühlung gleich von Anfang an auf das richtige Mass zu bringen; oder wenn die Funktion des Zwerchfelles gesetzt wird in die Scheidung der Verdauungsorgane von den darüber liegenden „edleren" Eingeweiden, um die von der verdampfenden Nahrung aufsteigende Wärme vom Herzen abzuhalten, das in seinen Verrichtungen dadurch beeinträchtigt werden könnte. Die metaphysische Unter-

lage dieser teleologischen Physiologie bekundet sich u. a. namentlich in der Auffassung des Geschlechtsverhältnisses: Das männliche Geschlecht verhält sich zum weiblichen, wie die Form zum Stoff; bei der Befruchtung liegt in dem männlichen Samen (der eine Ausscheidung aus dem Blute ist), das formgebende (bewegende) Moment; sein Korrelat im weiblichen Organismus sind die Katamenien, die zur Bildung des Fötus lediglich die Materie abgeben. Der Zweck der Fortpflanzung ist die Erhaltung der Gattung, und diese wieder nach Aristoteles die einzig mögliche Art und Weise, in der das Vergängliche zu seinem Teil die Ewigkeit behauptet: die Gattung als solche ist ewig, während das Individuum vergehen muss. Der Unterschied in der Vollkommenheit der beiden Geschlechter beruht nach Aristoteles' Ansicht auf dem verschiedenen Grade der Lebenswärme, die wieder vom Zentralorgan her die Verschiedenheit in der körperlichen Entwickelung bedingt. Das weibliche Geschlecht wird als eine Art Verkümmerung des männlichen, d. h. als ein nicht zu voller Entwickelung der organischen Anlage Gekommenes betrachtet.

3. Mit den physiologischen Lehren des Aristoteles stehen nun seine psychologischen im engsten Zusammenhange, und zwar in erster Linie vermittelst des beiden Gebieten gemeinsam zu Grunde liegenden Begriffes des Organischen. Im Sinne der bisherigen Ausführungen gefasst bildet das Organische das wesentliche Merkmal des Lebendigen, ja beide Begriffe sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Und sofern nun das Lebendige überall (auch — nach antiker Anschauung — bei den Pflanzen) sich darstellt als ein eigenartiges Ineinander von Leib und Seele, erweist sich für Aristoteles die Antwort auf die alte Frage von dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe bedingt durch die Bestimmung des Lebendigen in seiner Identität mit dem Wesen des Organischen. Sie ergiebt sich für ihn

aus der Art, wie er die früheren Bestimmungen über das Verhältnis von Materie und Form zur Anwendung bringt in der Erklärung des Organismus. Und zwar thut er dies zugleich unter Verwertung eines Begriffes, der von seiner Analyse der Bewegung aus herantritt, an der Hand der Frage nämlich von der Begreiflichkeit derjenigen Eigenschaft, wodurch der Organismus sich in erster Linie als Lebendiges von den Beständen der unorganischen Welt unterscheidet, d. h. der spontanen Bewegung, Veränderung, Aeusserung und überhaupt Entwickelung. Die Ursache dieser ist es, die wir in den Organismus hinein verlegen und als dessen Seele bezeichnen. Auf Grund dessen begreift Aristoteles die Seele als die den Leib zu dem, was er ist (nämlich zu einem Lebendigen), gestaltende Form (*εἶδος*). Sie ist ihm die Form eines physischen Körpers, der zum Leben beanlagt ist (*εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*). Sie ist demgemäss nichts Anderes (bezw. nichts Geringeres) als die volle Wirklichkeit des Leibes, seine Entelechie (vgl. S. 40), und als solche das, was ihn erst zum lebendigen Leibe macht, die stetig vorhandene Möglichkeit seiner Lebensfunktionen. Und zwar seine „erste" Entelechie, d. h. eine solche, die auch vorhanden ist, wenn sie (wie z. B. während des Schlafes) nicht in ihren Wirkungen sich aktuell zeigt. Man kann nach alledem die Seele im Sinne des Aristoteles definieren als die Funktionsverwirklichung eines organischen Körpers (*σώματος ὀργανικοῦ*), d. h. eines Körpers, dessen Bestandteile sich als „Werkzeuge" der in ihm liegenden Funktionsweise darstellen, weil sie ihr Wesen lediglich darin haben, in ihrem Ineinandergreifen die Bethätigung und Verwirklichung desjenigen zu sein, worauf dem innern Wesen der Sache nach das Ganze angelegt ist, nämlich des Lebens. Die Seele ist daher, in bündigerer Formulierung, Begriff (*λόγος*) und Wesen (*οὐσία*) des Leibes, der ohne sie schon nicht mehr Leib ist, sondern nur noch Leichnam. Er verhält sich zu ihr,

wie das Wachs zu seiner Form; sie zu ihm, wie die Sehkraft zum Auge. Man kann sich diesen aristotelischen Begriff der Seele mit der späteren Auffassung in den der Lebenskraft übersetzen, nur eben mit dem Vorbehalt, dass diese nicht als Ergebnis der organischen Funktion in ihren einzelnen Leistungen angesehen wird, sondern als ihr Grund, und zwar in dem Sinne, dass die leiblich-organischen, wie die seelischen und geistigen Wirkungen gleichmässig durch sie bedingt sind, also z. B. Wachstum und Atmung ebensowohl, wie Fühlen und Denken. Die Seele, insofern und insoweit sie Lebenskraft ist, ist vom Leibe nicht trennbar; ihre Affektionen sind immer zugleich solche des Leibes. Als die „Form" des Leibes ist sie ferner auch dessen Zweck; denn der Zweck des Leibes ist die Verwirklichung seines Lebens, d. h., eben die Beseelung, was aber wiederum nicht bedeuten soll, dass der Leib die Seele bedingt oder hervorbringt, sondern dass sie an ihm und seinen Organen sich und damit eben das Leben verwirklicht. Die Seele ist die beherrschende und begrenzende Kraft des organischen Leibes. Aristoteles ist mit dieser biologischen Grundansicht Gegner sowohl des Materialismus, der das Seelische für eine Funktion des Stoffes erklärt, wie auch andrerseits*) des Spiritualismus, für den die Seele eine dem Leibe qualitativ entgegengesetzte, mit ihm unvergleichbare Substanz bedeutet.

4. In Konsequenz dieser Ansicht fasst nun Aristoteles die verschiedenen Arten der Lebensfunktion als verschiedene Stufen des seelischen Lebens, die trotz ihrer Verschiedenheit innerhalb des Organismus ein einheitliches Ganzes bilden: die Seele wirkt im Organismus überall als eine bestimmte Art der Funktion; nicht als Seele

---

*) Abgesehen von einer bedeutsamen Konzession; s. u. § 8 des Kap.

im Allgemeinen, sondern immer entweder als ernährende (und fortpflanzende) oder empfindende oder bewegende oder denkende, bezw. als eine Mehrheit von diesen zusammen. Um also das konkrete Wesen und die Funktionen der Seele zu erkennen, muss man die aufsteigende Reihe der Lebensfunktionen aufsuchen. Die genannten Hauptstufen des Seelischen liegen nun aber nicht gleichsam äusserlich neben- und übereinander, sondern sind, nach Aristoteles, durch bestimmte nachweisbare Beziehungen und Bedingungen nach bestimmten Verhältnissen verkettet. Das wichtigste unter diesen liegt in der Thatsache, dass die niederen Stufen für das Dasein der höheren immer vorausgesetzt werden. Die niedrigste Lebens- oder Seelenthätigkeit, die vegetative („ernährende") mit Ausschluss der übrigen besitzen die Pflanzen; auf der nächsthöheren Stufe aber, nämlich der empfindenden (bei den Tieren) ist jene ebenfalls vorhanden, und ebenso besteht nach obenhin die Denkthätigkeit, die den Vorzug des Menschen bildet, nicht ohne den Untergrund jener andern Funktionen. Die der organischen Bewegung wird dabei stillschweigend als den drei andern in verschieden hohem Grade zur Seite gehend vorausgesetzt.

Eine besondere Erörterung des eigentlichen Gefühlslebens hat Aristoteles in den Rahmen seiner methodisch-psychologischen Untersuchungen nicht mit gegeben. In dem intellektualistischen Charakter seiner Spekulation, der schon in der Art, wie er das Wesen Gottes ausschliesslich als Denkthätigkeit bestimmt, uns entgegentrat, liegt es bedingt, dass er innerhalb der systematischen Psychologie den Blick vorwiegend auf die aufsteigende Reihe der Erkenntnisfunktionen gerichtet hält.

5. Bei der Erörterung dieser hat er nun weiter den erkenntniskritischen Gesichtspunkt, d. h. die Frage

von den Normen für die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, von dem psychologisch-genetischen, also von der Bestimmung des thatsächlichen Wesens und Zusammenhangs der verschiedenen Funktionen noch nicht gesondert gehalten. Trotz dieser Ungeschiedenheit der Gesichtspunkte ist aber die Erkenntnislehre des Aristoteles eine epochemachende Leistung innerhalb des wissenschaftlichen Geisteslebens, weil sie nicht nur die früheren unzulänglichen und sich gegenseitig widerstreitenden Anfänge einer solchen mit genialem Tiefblick zusammenschauend und abschliessend hinausführt, sondern auch für alle Folgezeit die Grundlage feststellt, auf welche nachmals jede Weiterführung der bezüglichen Probleme bewusst oder unbewusst hat aufbauen müssen.

Unter Aristoteles' Vorgängern hatten die Eleaten und namentlich auch Platon die Vernunft mit ihren allgemeinen Begriffen als die normgebende Potenz des Erkennens und als das Organ für absolute Wahrheit angesehen. Im Gegensatze zu ihnen hatten die Sophisten und verwandte Richtungen die Möglichkeit und das Bedürfnis, allgemeingültige Erkenntnis aus dem Inhalte abstrakter Vernunftbegriffe zu gewinnen, in Abrede gestellt und Wahrheit überhaupt nur als etwas Relatives, d. h. von der jeweiligen Beschaffenheit des Subjekts und seiner durch äussere Faktoren bedingten Wahrnehmung und Erfahrung Abhängiges, also nach Umständen Veränderliches hingestellt. Auf keiner von beiden Seiten war es aber zu einer durchgreifenden Erörterung betreffs der Bedingtheit der Vernunftinhalte durch die der Empfindung und Anschauung gekommen, und deshalb auch die Abwägung des Anspruchs von seiten der beiden Gebiete auf normative Bedeutung hinsichtlich des Wahrheitsgehalts ihrer Inhalte schliesslich in der Schwebe geblieben. Aristoteles fand somit hier noch die Aufgabe vor, zu zeigen, was sowohl die Empfindung und Wahrnehmung, wie auch die Vernunft zu der Gewinnung sicherer Erkenntnis bei-

trage, inwiefern die letztere auf die Inhalte der ersteren mit angewiesen sei, und andrerseits die Empfindungsinhalte der Ergänzung durch die in der Vernunft liegenden allgemeinen Begriffe bedürfen. Ausserdem galt es, noch zu bestimmen, in welcher Art des Zusammenwirkens beider Vermögen man überhaupt die Norm für die Wahrheit sowohl der sinnlichen Erfahrung, wie auch der über diese hinausstrebenden Vernunftinhalte zu suchen habe. Die Behandlung dieses Problems unternimmt nun Aristoteles zum erstenmale in seinem ganzen Umfange, indem er den genetischen Aufbau des normativen Erkenntnisprozesses aufzuweisen sucht. In dem Rahmen dieser Erörterung bestimmt er das Verhältnis zwischen dem oberen und unteren Erkenntnisvermögen sowohl hinsichtlich der thatsächlichen Beschaffenheit der beiderseitigen Funktion, wie auch betreffs der ihnen zugewiesenen Leistung hinsichtlich der Gewissheit des Erkennens auf Grund ihres aller Orten bestehenden gegenseitigen Zusammenhangs.

6. Die Erkenntnislehre beginnt Aristoteles naturgemäss mit der Bestimmung des Wesens der Empfindung (*αἴσθησις*). Er sieht von vornherein deutlich den Sachverhalt, um dessen Begreifen es sich dabei handelt: es fragt sich, wie das, was als Beschaffenheit eines äussern Gegenstandes vorhanden ist (Farbe, Klang u. dgl.), zugleich als Zustand des ihm gegenüberstehenden Subjekts eine Wirklichkeit haben kann, sofern es sein objektives Dasein diesem kundzugeben in der Lage ist. Das Objektive und das Subjektive werden im Moment der Empfindung ein einziger Akt, und es entsteht also weiter die Frage, wie dies zugeht und wie es möglich ist, und zwar insbesondere angesichts der unbestreitbaren Thatsache, dass einerseits ein bestimmter Inhalt als Empfindungsqualität nur für ein Empfindungsorgan vorhanden sein kann, und dass er andrerseits doch auch als Eigen-

schaft des Dinges dann vorhanden ist, wenn das Organ ihn nicht perzipiert. Auf den Inhalt dieser unmittelbar zusammenhängenden Fragen antwortet Aristoteles dadurch, dass er von seiner Lehre über das Verhältnis von Potenzialität und Aktualität, sowie von Materie und Form eine neue Anwendung auf das Gebiet der Erkenntnis macht. Hierdurch will er erklären, wie im Vorgange der Empfindung das Objekt seine Eigenschaft auf das Sinnesorgan überträgt. Er bestimmt die Empfindung als eine Art der Bewegung, als qualitative Veränderung des empfindenden Organs durch das Erleiden des Eindrucks, der damit (modern ausgedrückt) der Seele zum Bewusstsein kommt: das Organ ist vorher schon „der Möglichkeit nach" empfindend, und diese Möglichkeit geht mit dem Eintreten des Eindrucks in Wirklichkeit über, sie wird aktuell. Indem also z. B. die Farbe auf das Auge wirkt, vollzieht sich ein einheitlicher Akt, worin, indem Gegenstand und Sinnesfunktion sich ausgleichen, das Objektive und das Subjektive sich (bildlich gesprochen) verhalten, wie die zwei Enden eines Weges, der dadurch, dass man ihn von zwei entgegengesetzten Seiten betrachten kann, nicht aufhört, einer und derselbe zu sein. Und so in allen Sinnesgebieten. Der Schall ist begrifflich verschieden vom Gehör, aber im Akte des Hörens bilden Schall und Gehör eine Einheit: der Schall ist übergegangen in „Schallen", ebenso wie von der andern Seite das Gehör oder die Hörfähigkeit in (aktuelles) „Hören"; beide Vorgänge fallen ineinander. Das Organ wird im Akte der Empfindung das, was das Empfindungsobjekt in Wirklichkeit ist. Vermittelt aber ist diese Koincidenz durch die Bewegung, welche durch das bereits aktuelle Objekt (z. B. die Farbe) hervorgerufen wird, womit aber im Empfindungsorgan nicht ein Neues gestiftet, sondern nur eine Bethätigung ausgelöst wird, auf die es schon angelegt war.

Für Aristoteles existiert, wie man sieht, noch kein

Unterschied von „primären“ und „sekundären“ Sinnesqualitäten: er ist nicht (wie schon vor ihm Demokrit und später J. Locke u. a.) der Ansicht, dass zwar gewisse Eigenschaften (wie etwa Gestalt, Schwere u. dgl.) den Dingen an sich selbst zukommen, andre dagegen (wie Farbe und Klang) nur deren Wirkung im Sinnesorgan bezw. im Bewusstsein bedeuten und sonach nur in und für die Wahrnehmung vorhanden sind. Alle Eigenschaften ohne Unterschied sind für ihn am Objekt selbst und veranlassen das Organ durch ihre Einwirkung zu einer Funktion, wodurch ihre wesentliche Beschaffenheit (ihre „Form“) auf es übertragen wird. Das empfindende Organ nimmt, wie Aristoteles sagt, die Form des Objekts ohne dessen Materie in sich auf, etwa wie das Wachs den Abdruck des Siegels; es wird im Organ das gleiche „Verhältnis“ (λόγος) hergestellt, wie in der Empfindungsqualität selbst. Zur Aufhellung der Frage aber, wie man sich diese Herstellung zu denken habe, dient nun weiter die Lehre vom Medium (μεταξύ) der Empfindung: das Objekt beeinflusst das Organ nicht durch Fernwirkung, sondern muss es berühren, und zwar durch Vermittelung einer zwischen beiden gelegenen Substanz, welche die Bewegung von dem Einen auf das Andere fortleitet. Diese Medien sind für Gesicht, Gehör und Geruch Luft und Wasser, für Geschmack und Getast die Zunge und das Fleisch. Diese Annahme soll es verständlich machen, wie vom Gegenstande die Form ohne die Materie auf das Sinnesorgan sich übertragen lässt: das Objekt (z. B. der Schall) bewirkt im Medium eine seiner Eigentümlichkeit entsprechende Bewegung oder Veränderung, und durch diese wieder das Medium eine dem entsprechende im Sinnesorgan, in welches hinein es sich, wenn auch mit etwelcher physikalischen Modifikation, fortsetzt.

Die Empfindung ist hiernach für Aristoteles ein Prozess, wodurch die objektive Qualität als solche zugleich subjektiv wird, indem sie auf dem angegebenen

Wege zur Wechselwirkung mit der Seele gelangt. Hierdurch wird einerseits die objektive Qualität z. B. der Farbe erst wirklich zur gesehenen Qualität, und andrerseits die Sehfähigkeit des Auges zum wirklichen Sehen; dies beides aber ist ein Akt, und zwar ein solcher, worin auch in diesem Gebiete der Wirklichkeit sich die Potenzialität zur Aktualität ausgestaltet durch Vermittelung der Bewegung.

Von der heutigen Theorie des Sehens unterscheidet sich die hier dargestellte vor allem dadurch, dass sie nicht, wie diese aus der Empirie herstammt, sondern aus der Metaphysik. Sie ist eine spezielle Anwendung der dort vorgetragenen Lehre von dem Verhältnis von Potenzialität, Aktualität und Bewegung. Ausserdem ruht die moderne Lehre vom Sehen auf der Voraussetzung, dass die erzeugende Ursache (Wellenbewegung des Aethers) etwas vom Inhalt der Empfindung Verschiedenes sei; für Aristoteles dagegen ist die Farbe selbst schon etwas am Objekt Vorhandenes und als solches imstande, durch das Medium hindurch das Organ zu affizieren, wie denn ausserdem auch das Licht (der Helligkeitsgrad) für ihn nicht erst im Empfindungsprozess für das Auge als besondere Eigenschaft der Farbe mit entsteht, sondern mit dieser selbst bereits am Objekt da ist und die Affektion vermitteln hilft. Einen Vorzug aber besitzt die antike Theorie in dem Umstande, dass sie das erkenntnistheoretische Problem schärfer ins Auge fasst, in dem Hinweis nämlich darauf, dass der Akt des Empfindens im Subjekt und der „äussere“ Vorgang am Objekt ein einheitliches Geschehnis ausmachen, welches sich der darauf bezüglichen wissenschaftlichen Analyse nur in zwei verschiedenen Seitenansichten (als objektives und subjektives Bewusstsein) darstellt.

Die bis jetzt aufgezeigten Eigentümlichkeiten der Empfindung bezeichnen ihr Wesen hauptsächlich im Verhältnis zu der sie veranlassenden Welt des Physikalischen.

Für die Kennzeichnung ihres Wesens in seiner Beziehung zum seelischen Innern lässt Aristoteles es sich angelegen sein, darauf hinzuweisen, dass die anscheinend getrennten Empfindungsinhalte der verschiedenen Sinne in ein gemeinsames „erstes“ (d. h. oberstes) Empfindungsorgan einmünden, auf dessen Mitwirkung bei jeder besonderen Empfindung noch die Perzeption derjenigen Eigenschaften beruht, die sich aus der kombinierten Thätigkeit verschiedener Empfindungsgebiete ergeben. So namentlich die Eigenschaften der Grösse und Bewegung; auch das Vermögen der Unterscheidung der verschiedenen Empfindungsqualitäten wird darauf zurückgeführt; ausserdem auch dasjenige, vermittelst dessen man im Akte der Empfindung sich nicht bloss eines bestimmten Inhaltlichen (Weiss, Süss u. dgl.), sondern auch der Thatsache des eigenen Empfindens selbst bewusst wird. Mit dieser Vervollständigung der Theorie des Empfindens ist nun für Aristoteles die Grundlage für die Aufweisung des von hier aufsteigenden Erkenntnisprozesses gegeben.

7. Zwischen der Empfindung und Wahrnehmung (deren beide Begriffe hiernach in dem der αἴσθησις ununterschieden bleiben), und den höheren geistigen Thätigkeiten des Meinens und Denkens steht in der Reihenfolge der theoretischen Vermögen die anschauliche Vorstellung (φαντασία), d. h. das schon mehr oder minder verallgemeinerte Bild des Gegenstandes, das von der Wahrnehmung her der Seele zum dauernden Besitz geworden ist. Sie beruht physiologisch auf der Zuleitung der durch den Empfindungsakt eingeleiteten innern Bewegung bis zum Zentralorgan, als welches Aristoteles, wie schon gesagt, noch nicht das Gehirn, sondern das Herz betrachtet. Für den innerorganischen Träger dieser Fortleitung hält er das Blut und insbesondere den darin befindlichen „warmen Hauch“. Die Anschauung ist hiernach die Wirkung des in den bezeichneten

Verhältnissen gegebenen Beharrungsvermögens für Eindrücke, d. h. des *Gedächtnisses* (μνήμη), unterscheidet sich aber von dem spezifisch so genannten *Erinnerungsbilde* (μνημόνευμα) eines Eindrucks dadurch, dass mit ihr nicht notwendig die frühere wirkliche Wahrnehmung (unter Hinzutritt der Zeitvorstellung) wieder mit zum Bewusstsein kommt. Aus den Verschmelzungen der Anschauungsinhalte entstehen weiter veränderte Anschauungs-, d. h. Phantasiebilder im eigentlichen Sinne. Von besonderer Wichtigkeit sind aber die Anschauungen für Aristoteles um deswillen, weil sie den Inhalt der sie bedingenden Eindrücke immer schon in einer gewissen Verallgemeinerung wiedergeben, da sie den Inhalt jener unter Abstreifung des individuellen (lokalen, zeitlichen u. dgl.) Charakters zum Bewusstsein bringen. Sie bilden auf Grund dessen die Vorstufe der allgemeinen *Begriffe* und deshalb auch die Unterlage sowohl für die Möglichkeit der Sprache, wie auch für die spezifische Vernunftthätigkeit des Schliessens. Noch unterhalb dieses Gebietes schliesst sich an die Anschauung zunächst das *Meinen* (δόξα) an, dessen Gebiet das Zufällige, Mögliche und Vergängliche ist, im Gegensatz zum Ewigen und Notwendigen. Dieses selbst bildet den Inhalt der eigentlichen *Denkthätigkeit*, die ihrerseits wieder als *praktische* (φρόνησις) oder als rein *begriffliche* (ἐπιστήμη) sich bekundet.

8. Das *Denken* im eigentlichen Sinne ist nach Aristoteles das Erfassen einer Wahrheit vermittelst der Einsicht ihres letzten Grundes. Das Organ dieser Thätigkeit ist der *Geist* (νοῦς), in dessen Begriffe bei Aristoteles noch die spezielleren des Verstandes, der Vernunft und des Bewusstseins ineinanderspielen. Er ist der dem Menschen als solchem eigentümliche „Teil" der Seele, der an kein leibliches Organ gebunden ist (χωριστός). Sein Objekt bilden die einheitlichen und ursprünglichen Gründe der Dinge und die obersten Prinzipien aller Wissenschaft.

ist dem Philosophen auch an der Hand eines andern Gedankens nahe getreten. Das menschliche Wesen ist ihm eine Art Mikrokosmos. Wie nun in der Welt als Ganzem sich der göttliche Geist bethätigt, der als Grund der Bewegung und zugleich als das Ziel derselben zu der Weltentwicklung vermöge seines schöpferischen Wesens hinzukommt, so soll nach Aristoteles auch im Menschen zu den seelischen Funktionen als den organischen Leistungen noch der Geist als die Funktion des rein begrifflichen (schöpferischen) Denkens (nicht herauswachsen, sondern) hinzutreten. Der denkende Geist hat für Aristoteles nach dem Obigen das Eigenartige, dass sein Erkennen nicht, wie das der Empfindung, auf einem Affiziertwerden, also einem Leiden von seiten materieller Objekte beruht, und dass seinem Wesen überhaupt nichts dem Materiellen Analoges eigen ist. Er ist als Denkkraft im absoluten Sinne eine Aktualität, mithin leidenslos (*ἀπαθής*). Zu seinen Objekten, den Begriffen, verhält er sich analog, wie im Gebiete der Wahrnehmung das Licht zu den Farben: wie dieses die Farben aus der „Möglichkeit“ (des Erblicktwerdens) in die Wirklichkeit überführt, so ist es der „aktive Geist “(*νοῦς ἀπαθής*, oder, wie man ihn später bezeichnete, *ποιητικός*), der die im Inhalte der Vernunft liegenden Begriffe durch eine Art innerer Bestrahlung dem Bewusstsein gegenständlich macht und damit ihre Synthesis im Denken ermöglicht. Da nun ein Wirkendes nicht ohne das Wechselverhältnis mit einem Leidenden gedacht werden kann, so ist allerdings auch für das Wesen des Geistes dieses Verhältnis anzunehmen. In bestimmter Beziehung also ist auch ein „leidender“ (passiver) Geist (*νοῦς παθητικός*) im Wesen des Menschen anzunehmen. Dieser aber besteht in nichts anderem als darin, dass die Begriffe, die beim wirklichen Denken dem Bewusstsein aufleuchten, auch ausserhalb dieses aktiven Verhaltens (als unbewusste Inhalte) in der Seele vorhanden sind, um je nach Umständen auf Anregung durch die äusseren Ein-

drücke unter der Wirkung des „aktiven" Geistes beim Denken in Aktion zu treten. Der aktive Geist selbst aber, obwohl gleichfalls ein „Teil der Seele", soll, nach Aristoteles' Ansicht, doch als vom Organismus „getrennt" gefasst werden, d. h. als etwas, was zu den von unten auf sich entwickelnden Seelenkräften von oben her noch hinzukommt, und zwar, wie er ausdrücklich sagt, „von aussen" (θύραθεν): er ist das im Organismus enthaltene, aber nicht durch ihn bedingte Ueberirdische und Göttliche. Sein Wesen ist unentstanden und unvergänglich; er überdauert daher, und zwar er allein unter den seelischen Funktionen, die Auflösung des Leibes, weil er sein Dasein nicht erst diesem verdankt.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass mit dieser Lehre von der „Getrenntheit" des Denkgeistes gegenüber dem Gesamtorganismus des Menschen der bisher streng festgehaltene genetische Charakter der aristotelischen Anthropologie in die Brüche geht. Der Philosoph wird hier mit Bewusstsein dualistisch. Unter dem Eindrucke der Unvergleichbarkeit des Denkens mit den organischen Funktionen des Seelenlebens statuiert er zwischen beiden Gebieten eine Kluft, indem die aktive Vernunft aus den untern Lebensstufen weder herauswachsen, noch in ihrem Wesen irgendwie von ihnen bedingt sein soll. An dieser Auffassung wird auch nichts geändert durch den Umstand, dass Aristoteles in seinem physiologischen Hauptwerke („Ueber die Entstehung der Tiere") den Geist schon bei der Zeugung des Menschen mit in den embryonalen Organismus eintreten lässt; denn auch hier wird dieses Herzukommen ausdrücklich als ein vom Organischen aus nicht bedingtes Accedens charakterisiert. Aristoteles gelangt bei diesem Punkt an die Grenze seines metaphysischen Vermögens. Er bekundet aber, wie aller Orten, so auch hier den grossen Wirklichkeitssinn, von dem seine Spekulation getragen ist. Indem er sich vor die Wahl gestellt sieht, entweder die bezeichnete Schwierigkeit im Inhalte seiner Weltanschauung und die

Lücke im einheitlichen Aufbau seiner biologischen Theorie bestehen zu lassen oder, wie schon andere vor ihm gethan hatten, die Thatsache der Eigenartigkeit des denkenden Faktors gegenüber der Natur zu leugnen, entschied er sich mit Bewusstsein für das Erstere. Als der leitende Gesichtspunkt aber seiner ganzen Lehre ergiebt sich gerade an dieser Stelle mit voller Deutlichkeit das Bestreben, den überkommenen Gegensatz des Sensualismus und des Platonismus endgültig, und zwar vom Boden des letzteren aus zu überwinden. Jenem gegenüber wird der Sachverhalt betreffs der Wahrnehmung und des Denkens dahin richtig gestellt, dass die Wahrnehmung ihren Inhalt, soweit er ein allgemeiner ist, nicht von sich aus in den denkenden Geist hineinlegt, sondern dieser ihn aus ihr entnimmt, oder zu ihr hinzubringt; den Platonikern aber wird bedeutet, dass der Geist die in ihm angelegten Begriffe auch subjektiv nicht in sich erblicken würde, wenn sie nicht in den Dingen schon an sich lägen und auf Anlass der Wahrnehmung daraus entwickelt werden könnten. In dieser Stellung zum Empirischen liegt es nun auch begründet, dass nach Aristoteles der Geist in seiner Gesamtthätigkeit nicht bloss als ein Wahrheit schauendes Vermögen (intellektuelle Anschauung), sondern auch als Ueberlegung und Meinung sich bethätigen muss, oder dass, aristotelisch gesprochen, seine Thätigkeit nicht bloss auf das Ewige, auf sich selbst Ruhende gerichtet ist, sondern auch auf das Veränderliche, ein Gebiet, worin auch er der Möglichkeit des Irrtums nicht enthoben ist. Das andere Ergebnis aber seiner gesamten Erkenntnislehre fasst Aristoteles in den Satz, die Seele sei „in gewisser Weise alles“ (*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*), sofern nämlich die Formen der sinnlichen, wie auch der nur dem Denken erfassbaren (intelligiblen) Dinge im Erkenntnisprozesse zu ihrem Inhalt werden.

9. Wer mit den modernen Inhalten und Methoden der philosophischen Disziplinen vertraut ist, wird unschwer bemerken, dass unter diesen keine hinsichtlich des Wesens und der Behandlung ihrer Probleme noch in so naher Fühlung mit den aristotelischen Grundlagen geblieben ist, wie gerade die Psychologie. Diese Thatsache tritt namentlich auch in den bei Aristoteles zu der Erkenntnislehre nebenhergehenden Erörterungen betreffs der Gesetzmässigkeit der Bewusstseinsvorgänge heraus. Man erkennt dabei besonders deutlich seine Beflissenheit, den Zusammenhang und die Wechselwirkung des Seelischen mit dem Organischen und Physiologischen zu seinem Recht kommen zu lassen, ungeachtet des Umstandes, dass ihm gerade hierzu noch so gut wie alle wirklich sachlichen Grundlagen und Handhaben abgingen, und zwar hauptsächlich wegen der Unbekanntschaft mit den Funktionen des Nervensystems und Gehirns, an dessen Stelle für ihn eben das Herz die Bedeutung des psychophysischen Zentralorgans behauptet.

Unter der Wirkung dieser Bestrebung hat Aristoteles in der Psychologie namentlich die systematischen Grundlagen der Lehre von der Assoziation und Reproduktion geschaffen. Er weiss, dass Reproduktion immer durch Assoziation bedingt ist, die Bedingung der letzteren selbst aber liegt nach seiner Lehre entweder in der Aehnlichkeit der Vorstellungen oder in ihrem Kontrastverhältnis oder in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Im Verfolg dieser Untersuchungen hat Aristoteles namentlich die Verhältnisse der Reihenreproduktion schon genauer beobachtet und in Verbindung damit auch für die organische Grundlage eine bestimmtere Vorstellung zu gewinnen versucht. Die Erinnerung, und zwar sowohl die unwillkürliche, wie auch das „Besinnen“, ist ihm, so gut wie noch der heutigen Physiologie im Wesentlichen, eine im geringeren Grade stattfindende Wiedererregung gewisser körperlicher Empfindungsorgane, nur

dass bei ihm an Stelle der betr. cerebralen Partieen als Zentralorgan eben das Herz und als Leitungen die Kanäle des Blutes dienen müssen. Die Annahme solcher innerorganischen Bewegungen als Grundlage der Vorstellungsverbindungen hat denn bei Aristoteles auch bereits auf die Anfänge einer Vorstellungsmechanik geführt, der unter den modernen Versuchen einer solchen namentlich die Herbart'schen Ansichten mehrfach nahe kommen. Es wird u. a. gelehrt, die grössere Bewegung verdränge die schwächere, oder: mehrere Inhalte desselben Sinnes können eine Verschmelzung bilden, also zugleich empfunden werden, während die Inhalte entgegengesetzter Sinne sich hemmen. Die kleinen und schwachen Bewegungen kommen namentlich vielfach im Traume zur Geltung, weil während des Schlafes die grösseren, von denen sie gehemmt waren, verschwunden sind u. s. w.

10. In der Lehre von den Gemütsbewegungen geht die noch heute geläufige Bestimmung des Wesens und Gegensatzes von Lust und Unlust gleichfalls bereits auf Aristoteles zurück. Das Lustgefühl beruht nach seiner Auffassung auf der ungehinderten Verwirklichung einer in der organischen Natur angelegten Beschaffenheit, Unlust dagegen ist das Innewerden einer Hemmung hinsichtlich einer derartigen Bethätigung. Vollverwirklichte Funktion und entsprechende Lust sind im Grunde dasselbe. Darum ist auch jede Empfindung notwendig mit Lust oder Unlust verknüpft, da mit ihr immer entweder Förderung oder Hemmung des vorhandenen natürlichen Zustandes gegeben ist. Die anhaltendste Lust gewährt aber, nach Aristoteles, die geistige Arbeit, schon deswegen, weil sie sich am längsten ohne Unterbrechung fortsetzen lässt. — Der allgemeine Begriff des Gefühls hat sich bei Aristoteles noch nicht von seinen spezielleren Fassungen herausgelöst. Ausser den allgemeineren Bestimmungen über das Wesen von Lust und Unlust hat

er aus diesem Gebiete nur noch die eigentlichen Affekte eingehender behandelt, diese aber nicht vom theoretisch-psychologischen Gesichtspunkt, sondern ausschliesslich von dem des praktisch-rhetorischen Interesse und daher mehr nach ihrer Beziehung zum ethischen Verhalten des Menschen. Ihr psychologisches Wesen besteht für ihn in einer Mischung von Lust und Unlust, wobei jeweilen immer das eine der beiden Momente über das andere vorwiegt. Als überwiegende Lustaffekte behandelt er die Liebe, den Muth und das Wohlwollen; als Affekte der Unlust: Zorn, Hass, Furcht, Mitleid, Unwille, Neid, Verachtung, Scham, Eifersucht. Den Wert der Affekte für das geistige Leben stellt er ziemlich hoch und hält deshalb nicht ihre Unterdrückung für das Normale und der Sittlichkeit Günstige, sondern ihre Mässigung. Von besonderem Interesse ist hierzu noch die Würdigung, die er dieser Seite des Gefühlslebens hinsichtlich ihrer Bedeutung für das ästhetische Verhalten, insbesondere für den Kunstgenuss zu teil werden lässt: ihre angemessene Erregung soll für diesen die psychologische Unterlage abgeben. Die ästhetische Wirkung eines Kunstwerks beruht im Sinne von Aristoteles darauf, dass es auch solche Affekte, in denen das Moment der Unlust überwiegt, zu Quellen reiner Lust erheben kann, dadurch nämlich, dass die Seele im ästhetischen Verhalten sich von dem Drückenden, was der Affekt mit sich bringt, erleichtert fühlt und in einer fortgehenden Gemütsbewegung, die ihn zum vollständigen Bewusstsein bringt, sich allmählich von der Last desselben befreit. Und es ist keine blosse Analogie, wenn er diesen Vorgang vermittelst eines von der Medizin herübergenommenen Begriffes bezeichnet, nämlich mit dem der Katharsis. Man verstand darunter den Prozess der Aufregung und gleichsam Auskochung eines durch sein Uebermass nachteiligen Stoffes durch den Verlauf der Krankheit, wodurch jener auf das mit der Gesundheit verträgliche Mass herabgesetzt wurde.

Als eine psychologische Anwendung jenes Heilverfahrens kennt Aristoteles auch die Art, wie man gewisse seelische Aufregungszustände durch das Vorspielen orgiastischer, also noch mehr erregender Melodien zu kurieren suchte. Im Hinblick auf derartiges macht er nun von dem Begriffe der Katharsis eine sinnreiche Anwendung zur Erklärung der ästhetischen Wirkung tragischer Dichtungen. Laut der Erörterung im sechsten Kapitel seiner Poetik geht die Tragödie darauf aus, auf Grund der Art und Weise, wie sie ihre Gegenstände zur Darstellung bringt, „durch Furcht und Mitleid eine Katharsis der obigen Affekte zu erzielen“ (*δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*). Zur richtigen und vollständigen Erklärung dieser seit den Tagen Lessings bis auf die Gegenwart viel behandelten Stelle ist erforderlich, dass man für den Begriff der tragischen Katharsis nicht nur*) an dem gleichnamigen medizinischen Vorgange sich orientiert, sondern auch noch hinzunimmt, dass ihrem Autor jedenfalls auch der Unterschied bekannt war, den die griechische Medizin zwischen der „Reinigung“ eines Krankheitsstoffes und der völligen Ausscheidung desselben machte, welche letztere sie in ausdrücklichem Gegensatze zur Katharsis als „Kenosis“ (Entleerung) bezeichnete. Bei der Berücksichtigung dieses Gesichtspunkts fallen betreffs der bezeichneten Stelle alle diejenigen Erklärungen auf die Seite, welche die Wirkung der Tragödie als die vollständige Befreiung der Seele von den Affekten der Furcht und des Mitleids auffassen. Das Wesen der tragischen Katharsis liegt für Aristoteles nicht in der Ausscheidung (Kenosis) jener beiden Affekte, sondern in ihrer durch die ästhetische Wirkung des Geschauten bedingten Ermässigung. Da die Tragödie ihrem Wesen nach durch den Stoff der Handlung in erster Linie die

*) Mit J. Bernays, Ueber die aristotelische Theorie des Drama (Berlin 1880).

Erregung zweier überwiegender Unlustaffekte bedingt, so entsteht die Frage, wie es ihr dessenungeachtet gelinge, Wohlgefallen hervorzurufen und sich so als Kunstwerk zu erweisen. Und die Antwort hierauf liegt für Aristoteles eben darin, dass jene Affekte in dem Zuschauer nicht bloss aufgeregt, sondern zugleich in der Weise geläutert werden, dass sie den Charakter von Unlustgefühlen verlieren und sich in Lustgefühle verwandeln. Ueber die Mittel, womit dies erreicht wird, ist weiter unten (bei Gelegenheit der Poetik) zu reden. Die psychologische Wirkung der Tragödie besteht also nach Aristoteles darin, dass sie die genannten Unlustaffekte in einen wohlthuenden Fluss aufzulösen versteht, der während des ganzen Verlaufs der Handlung das Gefühl der fortgehenden Läuterung der Unlust bedingt, d. h. der zunehmenden Befreiung von dem, was er Drückendes hat, ohne deswegen den Affekt selbst aufzuheben.*)

11. In dem Wesen des Gefühls liegt für Aristoteles auch der Zusammenhang zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Seelenlebens. In Hinsicht der letzteren hat er das Wesen des Willens und sein Verhältnis einerseits zum Begehren, andrerseits zur menschlichen Freiheit rein psychologisch schon im Wesentlichen zutreffend bestimmt. Er unterscheidet zunächst zwischen der rein sinnlichen und der verstandesmässigen Art des Begehrens: Jene (die Begierde, ὄρεξις, ἐπιθυμία) ist immer gegeben mit der Empfindung, auf Grund des Umstands, dass diese ausser ihrem objektiven Inhalt auch eine subjektive Art der Anmutung (als angenehm oder unangenehm) besitzt, womit von selbst bedingt ist, dass das Empfundene unmittelbar begehrt

*) Näheres darüber in der Abhandlung: „Zur Katharsisfrage“ in dem oben (S. 65, Anm. 1) angegebenen Werke S. 163 ff.

oder abgelehnt wird. Für das Denken dagegen sind diese beiden Akte vermittelt, und zwar durch die an der Hand der Anschauungsbilder sich einstellende Ueberlegung betreffs dessen, was schliesslich als annehmlich oder als das Gegenteil davon zu erwarten sei. In diesem Prozess, dem des eigentlichen Wollens (βούλησις), liegt daher immer schon ein Schliessen. Der wirkliche Eintritt aber desselben und damit der Handlung ist dann gegeben, wenn zu dem Begehren noch die Gewissheit der Macht hinzukommt, das Begehren unmittelbar ins Werk zu setzen. Die Handlung selbst nun vollzieht sich durch den Uebergang des Wollens in die Bewegung, und betreffs dieser hat Aristoteles auch schon die Frage zu beantworten gesucht, wie sie im Organismus selbst psychologisch und physiologisch bedingt ist. Da er das Nervensystem nicht kennt, so muss er sich hier freilich mit einer rein dialektischen Anwendung desjenigen behelfen, was er in der Naturphilosophie über das Wesen und die Bedingungen der Bewegung gelehrt hat, indem er die dort aufgewiesenen drei Faktoren derselben, nämlich das rein Aktive, das zugleich Aktive und Passive und das rein Passive (s. o. S. 40) als in Begleitung eines Willensvorgangs auch im Organismus sich einstellend aufzuzeigen sucht. Das Erste sieht er in dem Auftreten der Vorstellung eines realisierbaren Gutes, das Zweite in dem Begehrungsvermögen, das von jener angeregt wird und seinerseits die Fähigkeit hat, durch Einwirkung auf das Herz den psychophysischen Organismus in Bewegung zu setzen; das Dritte endlich in dem hierdurch bewegten Leibesglied (Hand, Mund u. dgl.) selber.

An der Lehre von der Freiheit des Wollens hält Aristoteles angesichts der Thatsache der Verantwortlichkeit fest, sucht aber namentlich den Begriff derselben mit der für ihn feststehenden Thatsache, dass jedes Wollen durch Motive bedingt ist, in Einklang zu halten. Als den zusammenfassenden Sinn seiner auf dieses Problem

bezüglichen Erörterung kann man den Gedanken bezeichnen, Freiheit sei da, wo das letzte, ausschlaggebende Motiv nicht von aussen, sondern aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst stammt, das sich in Wechselwirkung mit den Eindrücken ohne Zwang zu bethätigen Veranlassung nimmt und sich sowohl der thatsächlichen Lage, als auch der Folgen seines Handelns vollbewusst ist. Aus dieser Bestimmung des Wesens der Freiheit ergiebt sich für Aristoteles sogleich auch die andere, dass die Grenze zwischen Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit eine fliessende ist: auch eine durch äussere Einflüsse veranlasste Handlung muss als frei betrachtet werden, sofern das, was als Motiv von aussen kommt, durch die Beschaffenheit des Charakters in der Persönlichkeit des Handelnden Anklang findet. Andrerseits giebt es nach seiner Ansicht viele Handlungen, namentlich die durch Affekte bedingten, die zwischen freien und unfreien in der Mitte stehen. So reicht, wie man sieht, der genetische Charakter der aristotelischen Psychologie bis in die Erörterung der obersten und letzten Fragen dieses Gebiets hinein. Man darf sagen, dass Aristoteles zuerst wirklich die Handhabung dieses Gesichtspunkts für die Betrachtung des organischen und des Seelenlebens wirklich gelehrt hat — eine Fertigkeit, die freilich in der Folgezeit gerade bei denjenigen, die sich auf diesem Felde als seine Nachfolger betrachteten, bis gegen das spätere Mittelalter hin wieder verloren ging.

V.

Ethik und Staatslehre.

---

1. Wie die theoretische, so muss auch die praktische Philosophie des Aristoteles zum Zwecke ihrer richtigen Würdigung in ihrem genetischen Zusammenhange mit den ihr voraufgehenden Anfängen dieser Wissenschaft betrachtet werden. Eine wirkliche Entwickelung des selbständigen ethischen Denkens beginnt für die Hellenen im fünften Jahrhundert v. Chr., in der Periode, welche man als die der Sophisten zu bezeichnen pflegt. Es ist die Zeit, in welcher die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und nach dem Grunde der ihm eigenen Evidenz und Verbindlichkeit zum erstenmal auch in die breiteren Strömungen des Volksbewusstseins getragen wird. Und zwar geschah dies zunächst an der Hand der Erwägung, mit welchem Rechte wohl die überlieferte Sitte und das staatliche Gesetz die anscheinend willenlose Unterordnung des Einzelnen und der Gesamtheit unter ihre Satzungen zu beanspruchen in der Lage sei, insbesondere, mit wie viel oder wenig Berechtigung jene Faktoren dem Individuum es verwehrten, lediglich vermittelst der Bethätigung der eigenen persönlichen Kraft und Befähigung sein Glück zu suchen. In die letztere Richtung wies den Menschen, wie die Anhänger der Sophisten hervorhoben, die Natur; Gesetz,

Recht und Sitte dagegen beruhten auf Konvention und Uebereinkunft, und noch dazu, wie einer unter ihnen betonte, auf dem Zusammenstehen der vielen Schwachen gegen die wenigen Starken, die auf Grund des Naturrechts ihre persönliche Ueberlegenheit zur Geltung zu bringen suchten. Und wie vor dem politischen Gesetz, so sollte das natürliche Recht des Einzelnen in dem angegebenen Sinne auch vor dem überlieferten Sittengesetz das zu oberst Berechtigte sein, und Gesetz und Sitte ihm gegenüber nur relative Bedeutung haben, d. h. eine solche, die vor der naturgemässen Bethätigung der kraftbegabten Persönlichkeit zurückzustehen haben.

2. Dem sophistischen Relativismus gegenüber war es nun Sokrates, der einen festen Wertmesser für das Ethische zu begründen suchte, und zwar durch den Hinweis auf die eigenartige Natur und Methode des Wissens. Das begriffliche Wissen ist für ihn die sichere Grundlage auch für das rechte Handeln. Recht oder gut handeln heisst daher bei ihm: auf Grund von Einsicht in das (begrifflich festgestellte) Wesen der Tugend handeln: sei doch jede Tugend nichts anderes als die Verwirklichung eines derartigen bestimmten Wissens, und nur an der Hand eines solchen könne sie auch mitgeteilt und gelehrt (anerzogen) werden, nicht aber durch Tradition und blosse Gewöhnung. Tapfer z. B. sei nicht schon der, welcher im Kampfe blind darauf losgeht, sondern wer die Einsicht erlangt hat von dem, was wahrhaft zu fürchten ist, und was nicht. Die Konsequenz dieser Theorie war der Satz: niemand handelt freiwillig unrecht, sondern jeder immer nur aus Mangel an Wissen, nämlich von dem, was wahrhaft nützt und was nicht. Denn das Gute fällt für Sokrates noch zusammen mit dem Nützlichen, nur dass er den wahren Nutzen in anderer Richtung suchte, als die Menge und die Sophisten, nicht in dem nämlich, was lediglich Behagen schafft, sondern

was den Geist im Einklang hält mit sich selbst, in der Einheitlichkeit und Selbständigkeit der Persönlichkeit, gegründet auf das begriffliche Wissen, das von dem Schein, wie er von der unmittelbaren Lage und Umgebung kommt, unabhängig macht. Dieses Prinzip der Sittlichkeit bewährte Sokrates allerdings mehr durch sein eigenes Handeln als durch den Inhalt seiner theoretischen Erörterungen und Gespräche, in denen die Gleichsetzung von Glück, Tugend und Wissen das letzte Wort hat, ohne dass über das positive Wesen des durch dieses erreichbaren Guten oder Glückes selbst etwas Eingehenderes bestimmt würde. Dabei war übrigens der Umkreis des Daseins, auf welchen Sokrates den Blick gerichtet hielt, die gegebene Welt selbst; lediglich innerhalb dieser und für diese hat der Mensch seine durch Erkenntnis geläuterte Persönlichkeit zu erwerben.

Eine Umbildung erfuhr nun seine Theorie einerseits dadurch, dass das, was er für den Inhalt jenes Gutes unausgesprochen liess und nur durch seine Persönlichkeit vertrat, ausdrücklich in sie hineingetragen wurde. Die Selbständigkeit der Persönlichkeit interpretierte der eine seiner Schüler, Antisthenes, in dem Sinne der völligen Bedürfnislosigkeit, der Unabhängigkeit von allem, was über die elementarsten Naturbedürfnisse hinausgeht. Er begründete damit das Ideal eines innerhalb der Gesellschaft selbst künstlich wiederhergestellten Naturzustandes, der mit dem Streben nach Lust und Genuss auch alle Errungenschaften der Kultur von sich wies und sich als „Kynismus" zu der gebildeten Welt mit Bewusstsein in Gegensatz brachte. Ein anderer, Aristipp, erblickte dagegen den Inhalt des höchsten Guts ausdrücklich in der Lust oder dem Genuss, aber allerdings so, wie er durch die innere Selbständigkeit der gebildeten Persönlichkeit vermittelst der Erkenntnis sich darbietet, so dass der Mensch auch in der Lust Herr seiner selbst und damit des feineren und dauernden Genusses versichert bleibt.

3. In eine ganz verschiedene Richtung weist andrerseits die Fortbildung des sokratischen Moralgedankens bei Platon. Die Selbständigkeit der Persönlichkeit vermittelst des Wissens oder der Erkenntnis ist auch für ihn das Fundament alles wahrhaft ethischen Verhaltens. Aber dieser Gedanke tritt bei ihm nicht, wie bei den eben Genannten, unter die Wirkung sophistischer, sondern unter die pythagoreischer Motive; er verbindet ihn mit dem Ausblick auf ein übersinnliches Dasein, wozu der Mensch schon in diesem den Zugang zu gewinnen den Beruf habe. Platon lehrt infolgedessen, die wahre innere Selbständigkeit als höchstes Gut gewinne der Mensch erst durch das Wissen von einer überirdischen Wirklichkeit, die er im Aufblick zu der Welt des Idealen in sich selbst finde, und die ihn zu der umgebenden Welt in Gegensatz bringe. Die Vollkommenheit aber wird (nach Platon) erreicht dadurch, dass bei dieser Richtung nach oben die Seele selbst sich eins weiss und eins macht mit dem Wesen Gottes als des Urbildes der Schönheit und Güte. Hieraus ergiebt sich von selbst, dass das Handeln nicht mehr in erster Linie geleitet wird von den Motiven des unmittelbaren Lebensdranges, sondern von dem Streben nach Herausbildung innerer Freiheit und Kraft, die für ihren Träger inmitten der umgebenden Wirklichkeit ein neues, höheres Dasein begründet und zum Ausdruck bringt. Dieses neue Leben ruht aber für Platon, der in diesem Punkte noch ganz Sokratiker ist, ausschliesslich auf dem Erwerb der höchsten Erkenntnis, speziell auf der der Ideenwelt, und das Handeln gewinnt seine Normalität eben vermittelst des Aufringens zu dieser, an der Hand des idealen Triebes, der als Liebe (ἔρως) im höchsten Sinne dieses Wortes bezeichnet wird. Die Begierde und überhaupt das Verlangen nach zeitlichen Gütern wird unter der Wirkung dieser Stimmung und Lebenshaltung zurückgedrängt zu Gunsten des idealen Wollens, das dem Menschen als höchsten Preis seines Strebens das rechte

Wissen in Aussicht stellt. So ist für Platon das Wissen, die Erkenntnis einer überweltlichen Wirklichkeit, wie sie sich in den Ideen darstellt, zugleich die Bedingung und das Ziel (der Lohn) des Ethischen. Unter der Wirkung dieser Stimmung führt die platonische Ethik den Menschen aus der Welt des konkreten Handelns heraus. Nicht die Vervollkommnung der gegebenen Welt als solcher ist hier das Höchste, sondern die des einzelnen Menschen selbst, oder vielmehr nur einer bevorzugten Minderheit von einzelnen, die über die Wirkung egoistischer Motive hinaus sich aufzuschwingen vermögen zum Genusse der reinen Wahrheit und Schönheit selbst vermittelst der spekulativen Erkenntnis. Seine Vollendung nun erhält der platonische Gedankengang durch den Hinweis auf das jenseitige Leben, zu dem die gegebene Welt für den Weisen die Vorbereitung ist. In der irdischen Welt hat er als solcher nichts zu wollen und zu suchen, als eben den Antrieb, der ihn darüber hinaus hebt.

4. Aristoteles selbst ist nun mit Platon hinsichtlich des ethischen Ideals darin einverstanden, dass als das höchste Gut nicht die Lust im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, also nicht die blosse Behaglichkeit des Daseins anzusehen sei, sondern lediglich die Art von Befriedigung, die der Persönlichkeit erwächst aus dem Bewusstsein und Gefühl der Selbstbehauptung ihres geistigen Wesens gegenüber dem Sinnlichen und Utilistischen. Er hält auch, wie jener, dafür, dass diese Befriedigung im höchsten Sinne nur vermittelst der Erkenntnis, und zwar höchster Art, also der philosophischen, sich erreichen lasse. Aber wie schon in der Ideenlehre, so lässt er auch in der Lehre vom höchsten Gut den für Platon so bedeutsamen Gegensatz der gegebenen Welt zu einer darüber hinausliegenden höhern Wirklichkeit fallen. Jene soll auch hier das letzte Wort haben, d. h. sie soll den Cha-

rakter des Idealen nicht, wie bei Platon, in unvollkommener Nachahmung des höheren, sondern in und mit ihrem eigenen, allgenugsamen Wesen besitzen. Nicht durch ein fortgehendes Herausringen aus der thatsächlichen Wirklichkeit soll dem Menschen das höchste Gut und der höchste Wert zufallen, sondern in der durch einen höchstwertigen Gesichtspunkt geleiteten unmittelbaren Bethätigung an dem gegebenen Dasein selbst. Die ideale Ausgestaltung des geistigen Wesens vermittelst der Erkenntnis soll die Vollendung der Persönlichkeit lediglich als eines Gliedes dieser Welt bedingen; ein darüber hinausliegendes Ziel fällt für ihn ausser Betracht. Das Prinzip und der wesentliche Gehalt der aristotelischen Ethik liegt daher in noch erheblicherem Masse abseits von dem Geiste und der Stimmung des Platonismus, als es in seiner theoretischen Philosophie der Fall ist. Sie bewegt sich weit mehr in einer Richtung, wie sie früher bereits durch Demokrit angebahnt war, der die wahre Glückseligkeit des Menschen in der Ruhe der Seele erblickte, die aus ihrem normalen Verhalten zu der gegebenen Wirklichkeit hervorgeht und hauptsächlich durch das denkende Erkennen bedingt ist. In den Horizont dieser Denkweise wird die Frage von der Bestimmung des Menschen zurückverlegt, und die von Sokrates und Platon neu gewonnenen Gesichtspunkte werden nur mit diesem Vorbehalt anerkannt. War für Platon der Wert des Menschen unabhängig von seinem irdischen Glück, so fällt für Aristoteles dieses letztere in seinem obersten Sinne in eins mit dem obersten Werte des Menschen; das Eine bedingt für ihn unmittelbar das Andere. Die Frage von dem höchsten Gute ist daher hier wieder, wie für Sokrates die Frage von der Glückseligkeit (Eudämonie), und zwar in dem Sinne, wie sie für den Menschen als Glied der umgebenden Wirklichkeit zu haben und zu erstreben ist.

5. In der Beantwortung dieser Frage lässt sich Aristoteles wieder in erster Linie von seinem Blick für die gegebene Wirklichkeit leiten. Er führt aus: für den Menschen, wie er thatsächlich als Gattungswesen ist, muss es eine spezifische Art von Bethätigung geben, also eine solche, worin seine eigenartige Natur als Mensch sich hervorthut, und in deren reinster Herausarbeitung und Darstellung darum eben auch sein Beruf gesucht werden muss. Nur in der vollkommensten Erfüllung dieses wesentlich menschlichen Berufs kann für den Menschen auch das höchste Gut, also das Glück, liegen. Worin also muss es bestehen? Nicht in Reichtum und Sinnengenuss, denn diese Güter sind zufällig und wandelbar. Wie aber für jede Gattung von Menschen das Wohlbehagen in der Verwirklichung der der Gattung als solcher wesenhaften Thätigkeit liegt, so auch für den Menschen. Daraus folgt zunächst, dass die Glückseligkeit ein Handeln sein muss, kein bloss passiver Zustand. Die Eigenart der spezifisch menschlichen Thätigkeit aber (des ἔργον ἀνθρώπου) kann nur in der Funktion desjenigen geistigen Vermögens liegen, wodurch der Mensch eben Mensch ist, d. h. in seiner Vernunft. Das Glück für den Menschen liegt somit in der vernunftgemässen Thätigkeit der Seele (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον) Es besteht lediglich darin, dass diese stetig und in vollkommener Weise von statten geht. Und dieses Ideal der Vernunftbethätigung ist für Aristoteles das theoretisch erkennende und danach handelnde Geistesleben des Denkers, also diejenige Art des Lebens, welche er selbst führte. Und erst von diesem Gesichtspunkt aus kommen nun die sonst gewöhnlich zum Glücke gerechneten oder als das Glück selbst betrachteten Faktoren zur Bestimmung ihres Wertes mit in Betracht. Zuerst die sog. äussern Güter, wie Wohlstand, Ehre, Familienleben, Freundschaft u. a. Nicht an letzter Stelle gehört hierher auch die Musse, die freilich nicht als Selbstzweck,

sondern als Mittel zum Zweck, als Erholung und Unterhaltung, die Kraft zur Thätigkeit anfrischt und in Dauer erhält. Sie alle müssen mit gegeben sein, wenn die eben bezeichnete oberste Aufgabe des Menschen in normaler und dauernder Weise geleistet werden soll, nur allerdings so, dass sie nicht aus Förderungen zu Hemmungen dieser Aufgabe werden; d. h. sie müssen in mittlerem Masse vorhanden sein, damit die denkende Betrachtung der Welt weder unter dem Drucke der Verhältnisse verkümmere, noch unter der ausschliesslichen Sorge oder den fortgehenden Ablenkungen durch das Uebermass jener Faktoren dauernd gehemmt werde. Wo nun alle diese Erfordernisse vereinigt sind, ist dann auch die Grundlage für die Dauer des wahren Glücks gegeben; die Persönlichkeit besitzt dann die zu ihrem Glücke erforderliche Tauglichkeit oder Tugend (*ἀρετή*), die allein den guten Fortgang der dem Menschenwesen entsprechenden Thätigkeit gewährleisten kann. Man kann daher das höchste Gut auch bezeichnen als die Bethätigung der Seele im Sinne der Tugend (*ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*).

Der alte Streit darüber, ob das höchste Gut in der Erkenntnis oder in der Lust bestehe, hat auf Grund der hier entwickelten Anschauung für Aristoteles keinen rechten Sinn mehr. Es giebt für ihn keine andere wahre Lust, als eben die Vernunftthätigkeit. Wo diese, und damit das normale Handeln, gut von statten geht, kommt die Lust von selbst dazu, wie bei der Pflanze die Blüte zum Wachstum. Den obersten Wertmesser des Glücks kann hiernach im Sinne des Aristoteles die Lust so wenig abgeben, wie es für Platon der Fall war: Der Wert des Lebens bestimmt sich nicht nach den in ihr erreichten Graden, sondern der Wert der Lust selbst wird bestimmt durch die Art des Lebens oder der Thätigkeit, aus der sie entspringt, und der sie selbst durch ihren belebenden Einfluss wieder Vorschub leistet. Auch die sinnlichen Freuden sind berechtigt, wenn sie der

Tüchtigkeit (Tugend) und dem normalen Streben und Wirken keinen Eintrag thun.

6. Tüchtigkeit oder Tugend ist somit für Aristoteles die Grundlage, auf der sich die normale Lebensbethätigung des Menschen, und damit sein Glück zu erheben hat. In der Bestimmung ihres Wesens selbst hat er nun das Verdienst, der Erste zu sein, der hier über den sokratischen Intellektualismus wirklich hinausführte. Er bethätigt dabei wieder seinen geschärften Blick für die Naturgrundlage des Menschen auch hinsichtlich des Ethischen, indem er das Wesen der Tugend nicht mehr ausschliesslich als eine Wirkung des rechten Wissens auffasste, sondern für ihre Betrachtung die eigenartige Bedeutung des Gemüts (ἦθος) in den Vordergrund stellte. Er weist darauf hin, dass die Mehrzahl der Tugenden nicht auf der Vollkommenheit des intellektuellen Faktors, sondern auf der des Willens- und Gefühlslebens beruht, und dass man deshalb zwischen Tugenden des Verstandes und solchen des Gemüts, zwischen dianoëtischen und ethischen Tugenden unterscheiden müsse. Das Gemeinsame für beide Arten liegt nach ihm darin, dass sie dauernde Bestimmtheiten (ἕξεις, habitus) des persönlichen Wesens ausmachen, also Richtungen im Sinne von bleibenden Grundlagen zu bestimmten Arten von Handlungen. Vorwiegend vom Verstande bedingt, also dianoëtisch, sind unter diesen im Grunde nur zwei, nämlich Weisheit (σοφία) und praktische Klugheit (φρόνησις), je nachdem das normale Handeln mehr aus philosophischer Einsicht oder mehr aus praktischer Erfahrung und Geübtheit hervorgeht. Die ethische Tugend aber und die Einsicht, wie Aristoteles lehrt, bedingen sich gegenseitig. Zu dem, was die Letztere als das normale Handeln bezeichnet, giebt die Erstere die Richtung vermittelst des Willens. Tugend also und Einsicht entwickeln und fördern sich miteinander, und zwar beide in stetigem Fortschritt, der

wesentlich durch Uebung bedingt ist, daher zur Erlangung der Tugend ihre Heranbildung durch Erziehung erfordert wird. Die ethische Tugend insbesondere besteht in der auf diese Weise erworbenen dauernden Unterwerfung der niederen Triebe und Seelenkräfte und der durch sie bedingten Affekte und Handlungen unter dasjenige, was die Vernunft als das Rechte und Gute vorschreibt, also in der Begründung eines Habitus, kraft dessen das erkannte Gute auch stetig gewollt, und lediglich um seiner selbst willen, (also nicht aus selbstsüchtigen Motiven), mit dauernd gewordenem Vorsatz erstrebt wird.

Die Begierden, wo sie ungehemmt wirken, geben dem Handeln die Richtung zum Extrem, und die Herrschaft der Vernunft über sie bekundet sich in einer hierauf bezüglichen Hemmung. Daraus folgert Aristoteles: Das Wesen der Tugend, sofern es in dieser Herrschaft der Vernunft über das Begehren liegt, bekundet sich immer als das Einhalten der richtigen Mitte (*μεσότης*) zwischen den Extremen des Zuviel und des Zuwenig: sie erscheint als Ebenmass im Gegensatz zu Uebermass und Mangel, oder genauer: jede einzelne Tugend ist der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden, welche sich ihrerseits wie das Ueberschreiten des richtigen Masses zum Zurückbleiben hinter ihm verhalten. Tapferkeit z. B. (wahren Mut) zeigt derjenige, der sich gleich weit entfernt zu halten weiss von Tollkühnheit und Verzagtheit; Selbstbeherrschung ist die richtige Mitte zwischen Genusssucht und geistigem Stumpfsinn, Hochherzigkeit die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmut u. s. w.

Mit dieser Bestimmung des Wesens der Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen und der darauf gegründeten Charakterisierung der einzelnen Tugenden selbst kommt der prinzipielle Gedankenkreis dieser Ethik zum Abschluss. Mit ihr ist zugleich ein Zug gegeben, der zur Würdigung der ganzen hier vorliegenden Lebens-

anschauung besonders bezeichnend ist. Die aristotelische Ethik ist die des juste milieu, des Wandelns in der richtigen Mitte. Die Ideale, die sie aufstellt, sind geistige Annehmlichkeiten, und für den Begriff vom Werte des Lebens, von dem sie getragen ist, ist nicht in erster Linie der Kampf und das Ringen wesentlich, sondern die geistige Energie in der Form verständiger Benutzung und Verwertung des begabten Naturells und behaglicher äusserer Verhältnisse. Diesen Eindruck gewinnt man auch, wenn man das mit feinem, zugleich psychologischem und weltmännischem Verständnis aufgestellte Verzeichnis von ethischen Tugenden bei Aristoteles in Augenschein nimmt: Mut, Selbstbeherrschung, Liberalität und vornehmer Sinn, Ehrgefühl, Gelassenheit, Verträglichkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Diese Aufzählung umschreibt das Ideal des gesellschaftlich ehrbaren Individuums, lässt aber eine Anzahl von Vorzügen vermissen, wodurch das innere Leben erst seinen rechten Wert erhält, Eigenschaften, wie Menschenliebe, Selbstverleugnung, Demut und Vertrauen. Aristoteles ist eben in dieser Beziehung der Vertreter des Hellenentums im vierten Jahrhundert, welches über der Freude an seinen ästhetischen Idealen die tieferen Schatten der gegebenen Wirklichkeit nicht mehr zu sehen verlangt, oder in ihnen lediglich die unerfreuliche Existenz des Gemeinen und Niedrigen zu erblicken vermag, und überhaupt Ideale nur kennt für eine begünstigte Minderheit. Das Ideal der Liebe wird bei Aristoteles vertreten durch das der Freundschaft, deren feinsinniger und liebenswürdiger Darstellung er zwei Bücher seiner Ethik gewidmet hat. Teilweise als Ersatz für jenes Ideal erscheint sie dort, wenn sie bezeichnet wird als die Ausdehnung der Selbstliebe auf den Andern, ferner in Aeusserungen, wie die, dass gerade der Glückliche sie braucht, um wohlthun zu können; den Preis der wahren Selbstliebe, nämlich des sittlich Schönen und Grossen, empfange jeder um so

leichter, je grösser seine Opfer für den Freund seien; was die Gerechtigkeit fordere, das gewähre im höchsten Masse die Freundschaft. Der Unterschied aber zwischen den beiden Standpunkten tritt heraus in dem Hinweise darauf, dass zur Freundschaft gegenseitige Gleichheit oder wenigstens Aehnlichkeit in Bezug auf innere Vorzüge gehöre, sodass beide Teile an Wert einander gleichstehen; ferner dass sie sich nicht auf viele ausdehnen könne; dass jeder Teil von dem andern an Liebe und Freundschaft so viel zu beanspruchen habe, als er ihm wert sei u. a. —

7. Wie aus allem Bisherigen hervorgeht, ist Aristoteles darüber im Klaren, dass die Heranbildung des Menschen zur Sittlichkeit darauf beruht, dass sein Wesen von Natur auf Gemeinschaft angelegt ist. Darum ist ihm auch die organisierte Gemeinschaft die naturgemässe Einrichtung zur Erreichung des moralischen Zweckes, und die Theorie seiner Ethik hat dementsprechend ihren Gipfelpunkt in der Politik oder Lehre vom Staat. Den sophistischen und verwandten Ansichten gegenüber, welche im Wesen des Staates nur die Beschränkung der persönlichen Freiheit erblicken und ihn daher entweder für ein notwendiges Uebel oder gar für das halten, was besser nicht wäre, vertritt er mit Entschiedenheit die Einsicht, der Staat entspringe einem im Wesen des Menschen liegenden Entwicklungsgesetz und sei das vollkommenste Organ zur Erfüllung des obersten Lebenszwecks, wie er sich denn auch naturgemäss von der Familie und der Gemeinde aufwärts zu seinem diese selbst wieder umfassenden Bestande ausgebildet habe. Zum genauen Verständnis dieser und der daran anschliessenden Theorie ist allerdings von vornherein zu bemerken, dass der Begriff des Staats für Aristoteles sich im wesentlichen deckt mit dem eines nicht zu kleinen, selbständigen städtischen Gemeinwesens, und keineswegs mit dem

der Nation identisch ist. Zu dem, was als der Zweck des Staates und betreffs der Möglichkeit seiner Erreichung ausgeführt wird, ist ausserdem darauf hinzuweisen, dass für Aristoteles, wie für den Hellenen überhaupt, die Bestimmung und der Wert des wahren Staatsbürgers nicht in der Arbeit im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes liegt, sondern in der Musse, die ihm gestattet, seine Persönlichkeit im Verkehr, in der Wissenschaft und nicht zum mindesten im Anteil am Staatsleben und den Staatsgeschäften zur Wirksamkeit und Geltung zu bringen. Insbesondere setzt die Staatstheorie des Aristoteles das Bestehen eines Sklavenstandes als der arbeitenden und als solche nicht unmittelbar unter dem Zwecke des Staates stehenden Klasse voraus. In Konsequenz dieser Anschauung weigert sie, — und zwar wieder in Uebereinstimmung mit der allgemeinen hellenischen oder wenigstens athenischen Stimmung — die Anerkennung als Vollbürger auch denjenigen freien Mitbürgern des Staats, welche überhaupt von der Arbeit ihrer Hände leben, und unter diese als „Banausen“ werden selbst die Künstler gerechnet.

Der Zweck des Staates ist nun nach Aristoteles nicht ausschliesslich der Schutz oder der Nutzen seiner Bürger: der Staat ist vielmehr das konkrete Mittel zur Verwirklichung des ethischen Ideals für möglichst viele Individuen zugleich. Sittlichkeit für den Einzelnen und die Gesamtheit gilt ihm überhaupt nicht für erreichbar ohne direkte Mitwirkung des Staats; insbesondere die Tugend der Gerechtigkeit sei an das Bestehen des Staates gebunden. Denn das Hauptmittel zur Tugend sei Gewöhnung, und diese nicht erreichbar ohne eine vernunftgemässe Autorität, die zugleich die Gewalt habe, zu dem Erforderlichen zu zwingen.

8. Ganz im Sinne ferner seiner genetischen Denkweise ist für Aristoteles der Staat das höchste der organisch naturgemässen Gebilde. Ausdrücklich wird

auch für ihn der oberste metaphysische Grundsatz alles organischen Werdens als gültig hingestellt, dass das, was der Entstehung nach das Spätere, der Idee und dem Wesen nach das Frühere sei (s. o. S. 40). Der Zug nach Staatenbildung liegt hiernach im Menschen von Natur; (der Mensch als solcher ist ein *ζῷον πολιτικόν*); der Staat ist seine Bestimmung, und dieses Wesensgesetz in der menschlichen Natur treibt dann auf Verwirklichung des Staatsgebildes hin. Zum vollen Verständnis dessen ist nun wiederum eins nicht zu übersehen, nämlich dass bei Aristoteles im Begriff und der Aufgabe des Staats noch manches inbegriffen ist, was heute selbständig ihm gegenüber, wenn auch immer zu ihm in irgend welcher festen Beziehung steht: soziale und religiöse Ordnungen, Erziehungseinrichtungen u. a. Und mit diesem Punkte hängt es denn weiter auch zusammen, dass Aristoteles den Staat in seiner Verwirklichung als ein dem Umfange nach sehr beschränktes Gemeinwesen betrachtet.

Die Behandlung des Staatsbegriffs unter dem Gesichtspunkte des Organischen ergiebt weiter die Anschauung, dass die verschiedenen Berufe innerhalb desselben sich zu einander verhalten, wie die Teile des Körpers. Wie bei diesem (nach Aristoteles) zwei spezifisch verschiedene Bestandteile einander zugeordnet sind, gleichteilige und ungleichteilige (s. o. S. 67), und zwar so, dass die einen die Unterlage bilden für die Funktion der andern, — so ist auch für die Existenz des Staates die Ungleichheit seiner Bestandteile eine Lebensbedingung, der Unterschied nämlich zwischen der Masse der Gehorchenden und der Auslese derer, welche die Regierung haben. Der vorhin bezeichnete Gesichtspunkt von dem Wert und dem gegenseitigen Verhältnis der Arbeit und der Musse modifiziert nun das Verhältnis dieser beiden Klassen selbst in der Weise, dass die Regierungsfähigkeit lediglich auf seiten der nicht „Arbeitenden“ d. h. der lediglich intellektuell sich Bethätigenden gesucht wird.

Wie für die Natur, so gilt nun bei Aristoteles auch für den Staat, dass das in ihm waltende organische Naturgesetz das Beste, worauf es hinstrebt, nur beim vollständigen Vorhandensein der günstigen Bedingungen erreichen kann: Nicht jeder Staat kann daher die beste Verfassung haben, sondern nur derjenige, dessen Menschenmaterial hierfür am besten geeignet ist. Und dies wird der sein, bei dem, wie bei dem besten Körper, das Gleichgewicht und die Symmetrie zwischen den Funktionen der verschiedenen Teile am vollkommensten ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich für Aristoteles die Art der Würdigung für die historisch entwickelten Staats- und Verfassungsformen. Als gute Staatsformen gelten demzufolge das Königtum, die Aristokratie und die (nichtdemokratische) Republik oder „Politie“, als innormale Gegenbilder dieser aber, oder als „Ausschreitungen“ (*παρεκβάσεις*) die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie. Die drei letzteren fallen ihm aus dem normalen Gleichgewicht der staatsbildenden Faktoren heraus, weil die erstgenannte die Person des Herrschers über den Zweck des Staates als solchen setzt, die Oligarchie für die Staatsleitung ausschliesslich die Klasse der Reichen bevorzugt, die Demokratie aber die Idee der individuellen Freiheit und damit das Wohlergehen der grossen Masse über das ihr zukommende Mass hinaus zum Normgebenden für die Verfassung macht. Alle drei verstossen sonach auch gegen die Idee der Gerechtigkeit. Die rechte Mitte zwischen Oligarchie und Demokratie und zugleich die beste Grundlage für den gesicherten Bestand des Staatswesens erblickt Aristoteles in der Herrschaft und dem numerischen Vorwiegen des Mittelstandes, als dessen solideste Repräsentation er übrigens die ackerbauende Bevölkerung mit Einschluss des Grossgrundbesitzes betrachtet. Wie in seiner Ethik, so gilt auch für seine Politik die Mitte zwischen zwei Extremen für den beseelten Gesamtorganismus als das normale Verhalten und als die Gewähr des Bestandes.

Das eigentliche Staatsideal selbst, wie es durch diese Voraussetzungen bedingt ist, findet übrigens Aristoteles unter den historischen Formen, die ihm vorlagen, bei keiner ausreichend verwirklicht, wenn auch nicht zu verkennen ist, dass die athenische Verfassung seiner Zeit ihm den Ausbau in der normalen Richtung annähernd darzubieten scheint.*) Er ist ein entschiedener Vertreter der Volkssouveränität, weil nach seiner Ansicht in einem hierauf begründeten Staate jeder Einzelne am besten in der Lage ist, nach Massgabe seiner Befähigung zum Gedeihen des Ganzen beizutragen; in der Beurteilung des wahrhaft Rechten und Nützlichen, meint er, mag der Einzelne als solcher im gegebenen Falle immerhin hinter dem Kenner zurückstehen; alle zusammen haben aber dennoch entweder ein besseres oder wenigstens kein schlechteres Urteil als dieser. Nur soll die Art, wie jene Souveränität sich bethätigt, bestimmt sein durch die Rücksicht auf den obersten Zweck des Staates und durch das Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit, und ausserdem das Volk als solches zwar an Beratung und Beschlussfassung Anteil haben, nicht aber (von Ausnahmefällen abgesehen) an der Exekutive; und dies alles noch unter der (freilich sehr dehnbaren) Voraussetzung, dass es als Ganzes selbst schon ein höheres Kulturniveau erreicht habe. Das Staatsideal des Aristoteles ist daher trotz seines Vertrauens auf das souveräne Volk doch eben nicht die Demokratie, sondern eine geläuterte Aristokratie, eventuell eine Monarchie, nur nicht eine solche, worin die Vornehmheit der Geburt den Zutritt zur herrschenden Klasse verleiht, sondern der persönliche Wert, der sich bekundet in der Vereinigung der bürgerlichen mit der sittlichen Tugend.

*) Vgl. W. Oncken, die Staatslehre des Aristoteles II, 72.

VI.

Kunsttheorie.

---

1. Für die **Philosophie der Kunst** hat sich Aristoteles ebenfalls als bahnbrechender Denker erwiesen, und zwar in erster Linie dadurch, dass er zuerst mit Bestimmtheit und Bewusstsein die Aesthetik (wenn auch noch nicht unter diesem Namen) als eine besondere Disziplin und Aufgabe der philosophischen Betrachtungsweise aufzeigte. Neben den Werken der Natur und den Schöpfungen des Gemeinschaftslebens stehen ihm als ein Gebiet eigenen Charakters die künstlerischen Hervorbringungen, daher die hierauf bezügliche Wissenschaft sich von jenen beiden (der theoretischen und der praktischen) als die „poiëtische“ (hervorbringende) unterscheidet. Ihre Betrachtung beginnt er nun nicht, wie die neuere Aesthetik, etwa mit der Analyse des Schönheitsbegriffs; denn er blickt, wie überall, so auch hier, nicht in erster Linie auf die gleichsam über den Gegenständen schwebenden Allgemeinbegriffe, sondern auf die Art und Weise, wie diese in den konkreten Dingen der Wirklichkeit verkörpert heraustreten. Die Frage, von der er ausgeht, ist die nach dem Wesen der **Kunst**, aus deren Wesensbestimmung sich ihm die Eigenschaften des Kunstschönen als darin eingeschlossen mit ergeben. Was er ausserhalb dieses Gebietes gelegentlich von dem Wesen des Schönen sagt, das er seinem allgemeinen Begriffe nach noch nicht hinreichend weder von dem des Guten, noch andrerseits

von dem des Zweckmässigen zu sondern beflissen ist, kann hierneben ausser Betracht bleiben.

2. Angeregt wahrscheinlich durch die ziemlich abschätzige Art und Weise, wie Platon den Wahrheitsgehalt der Dichterwerke als blosse „Nachahmungen“ der sinnlichen Dinge zu dem der philosophischen Betrachtungen in Gegensatz stellte, erhebt Aristoteles zum ersten Male mit zielbewusster Erörterung die Frage von dem Wesen der ästhetischen Wahrheit. Die psychologische Wurzel der Kunst erblickt auch er in der Lust an der Nachahmung, die ihm im letzten Grunde eine Wirkung des Erkenntnistriebes ist, sofern wir im Bilde den dargestellten Gegenstand wiedererkennen. Die künstlerische Nachahmung hat als Unterlage nichts anderes, als die gewöhnliche, nämlich die gegebene Welt und Wirklichkeit, insbesondere aber den Menschen und sein Verhältnis zur beseelten und unbeseelten Umgebung. Dasjenige nun, wodurch die ästhetische Nachahmung über die gemeine Art des Nachahmens hinausgeht, besteht nach Aristoteles darin, dass sie die Abbilder der Dinge und Handlungen, die sie liefert, nicht als blosse Kopien oder Vervielfältigungen der Wirklichkeit hervorbringt, sondern als Darstellung des wahren Wesens: nicht so wie sie sind, sondern wie sie sein könnten oder sollten (*οἷα ἂν γένοιτο*). Sie giebt m. a. W. das Einzelne nicht in seiner individuellen Zufälligkeit, sondern geht auf das vollkommene gattungsmässige Wesen des Dargestellten; sie reproduziert ebenso nicht den alltäglichen, von allerhand Zufälligkeiten gekreuzten und oft entstellten Ablauf von Handlungen und ihren Verkettungen, sondern den aus dem innern Wesen der Charaktere und Situationen geforderten Hergang und Abschluss. Dadurch erreicht sie in Bezug auf den Zuschauer, dass die Gefühle, die das Kunstwerk seiner Eigenart gemäss anregt, zum reinen und vollen Ausklingen gelangen. Die Kunst, insbesondere die Poesie, ist daher,

wie Aristoteles hervorhebt, vorzüglicher und philosophischer als z. B. die Geschichte, weil sie nicht bloss, wie diese, eine Reihe von unausweichlichen Thatsächlichkeiten, sondern allgemeine Gesetze und Werte erkennen lasse. Ein Kunstwerk insbesondere, wie die Tragödie, soll nicht bloss darauf ausgehen, zu zeigen, wie etwa ein ganz Schuldloser ins Unglück gerät, oder ein ganz Schlechter glücklich wird. Ihre geeignetsten Objekte sind vielmehr Charaktere von einer gewissen sittlichen Mittelhöhe, die „durch eine grosse Verfehlung“ (*δι᾽ ἁμαρτίαν μεγάλην*) sich den Untergang bereiten.

3. Weiter als in den vorstehenden Umrissen geschehen ist, hat Aristoteles das, was wir jetzt als die Idealisierung der Wirklichkeit von seiten der Kunst zu bezeichnen pflegen, wenigstens in den erhaltenen Schriften, nicht zu bestimmen unternommen. Ebenso grundlegend aber für die nachmalige Entwicklung der Aesthetik, wie jene Umrisse, ist dasjenige, was er als formales Prinzip der Kunstschönheit aufweist und als die Einheitlichkeit des Kunstwerks betrachtet. Wir sind allerdings auch hierfür darauf angewiesen, den allgemeineren Sinn seiner Ansicht aus den konkreten Vorschriften zu abstrahieren, die er in der Poetik betreffs der Einheit namentlich des Dramas gegeben hat. Die Einheit der Handlung in diesem besteht ihm nicht darin, dass die Begebenheiten sich in der Hauptsache um eine und dieselbe Person gruppieren, sondern dass sie ein in sich selbst ruhendes Ganzes ausmachen, d. h. ein solches, dessen Teile sich gegenseitig so zusammenschliessen, dass keiner davon weggenommen oder umgestellt werden kann, ohne das Ganze als solches zu stören oder aufzuheben. Was durch sein Hinzutreten das Ganze nicht unmittelbar verständlicher macht, ist nicht als „Teil“ desselben anzusehen. Hiermit im Zusammenhang steht die Geschlossenheit (Ueberschaubarkeit) der Handlung; sie giebt der Grösse des Kunstwerks ein

gewisses Mass, stellt die Teile in einer durch die Beschaffenheit des Motivs bedingten Ordnung zu einander, und lässt aus dem Anfange sich das Uebrige mit der in den dargestellten und vorausgesetzten Begebenheiten und Charakteren liegenden Notwendigkeit folgerichtig bis zum Ende entwickeln. Man erkennt unschwer, dass diese Vorschriften mutatis mutandis auch Geltung haben für die Werke der bildenden Künste (betreffs deren Aristoteles selbst bei Gelegenheit jener Erörterung auf die Malerei hinweist), ferner auf die Musik und überhaupt für alles, was in den Bereich irgend einer Kunst fällt. Das oberste Prinzip für das ästhetische Wesen des Kunstwerks bezeichnen sie allerdings erst dann, wenn man noch den Gedanken hinzufügt, (der bei Aristoteles noch nicht zum Ausdruck kommt), dass in der ästhetischen Perzeption die gegenseitige Unentbehrlichkeit und Unantastbarkeit der Teile und ihrer Ordnung nicht von vornherein durch begriffliche Reflexion und überhaupt durch Ueberlegung erkannt, sondern dass sie schon in der unmittelbaren Anschauung gefühlt und genossen wird. Mit dieser Erweiterung aber lässt Aristoteles als wesentliche Bedingung des Kunstschönen (und schliesslich des Schönen überhaupt) bereits diejenige Eigentümlichkeit erkennen, welche nachmals Kant vermittelst der Formel „Zweckmässigkeit ohne Zweck“ auszudrücken versuchte, und welche dann Schiller zur durchsichtigen Auffassung brachte in der Lehre, das formale Kenn- und Wahrzeichen des Schönen liege in dem Eindrucke von „Freiheit in der Erscheinung“.

4. Bei Aristoteles selbst tritt diese Grundanschauung, wie gesagt, hauptsächlich in der Lehre von der Einheitlichkeit in dem Aufbau des Dramas heraus. Der Streit über die Frage, was alles nach Aristoteles unter der Einheit des Dramas zu verstehen sei, hat bekanntlich im 18. Jahrhundert in der Entwickelung unsrer nationalen Litteratur durch Lessings Angehen gegen die

französische Auffassung jener Lehre eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Jener zufolge sollte die normale Beschaffenheit eines Dramas auf den drei Einheiten des Ortes, der Zeit und der Handlung beruhen. Lessing dagegen hat richtig und mit Erfolg gezeigt, dass Aristoteles nur die Einheit der Handlung verlangt. Ueber den Ort in der Tragödie findet sich bei ihm überhaupt keine Vorschrift, und in Betreff der Zeit nimmt er an einer bestimmten Stelle nur Veranlassung, die grössere Abgeschlossenheit hervorzuheben, wodurch sich hinsichtlich dieser das Drama vom Epos unterscheide: die Tragödie suche meistens den Zeitraum eines Tages oder etwas darüber zu umspannen (Poet. Kap. 5). Wirklich massgebend für die Technik des Dramas soll aber nach Aristoteles keine andere Einheit sein, als die der Handlung.

Die speziellere Bestimmung des Wesens der Tragödie entspringt für Aristoteles, wie wir gesehen haben, aus der Frage, wie ein Kunstwerk, das seiner Beschaffenheit nach zunächst Unlustaffekte aufrege, es fertig bringe, dem Zuschauer einen ästhetischen Genuss, also ein Lustgefühl zu bereiten. Und die Antwort gab er durch den Hinweis darauf, dass es möglich sei, die an sich beschwerenden (drückenden) Affekte der Furcht und des Mitleids durch den dargestellten Gang der Handlung zu läutern, d. h. nicht sie auszuscheiden, sondern sie in eine Art von Lustaffekten zu verwandeln (s. o. S. 89). Auf die weitere Frage, durch welche Mittel sie dies zuwegebringe, ist Aristoteles in der Poetik spezieller eingegangen. Eine völlig ausreichende Erklärung der Umwandelung von Furcht und Mitleid in Lustaffekte hat er in der psychologischen Thatsache ihrer erhöhten und andauernden Aufregung allein nicht gesehen; er hat vielmehr auch die künstlerischen Handhaben zu bestimmen gesucht, wodurch die Katharsis derselben ihren spezifisch ästhetischen Charakter bekommt. In dieser Richtung wirkt nach seiner Ansicht in erster Linie der Umstand, dass die Tragödie Nachahmungen jener Affekte

vorführt, sofern dem Menschen von Natur eine Freude an gelungenen Nachahmungen eigen ist. Hierzu treten dann die Lustempfindungen, welche der dramatische Fortgang der Handlung als Kunstwerk mit sich führt; ferner die, welche durch die Anwendung von Rhythmus und Metrum, poetischer Diktion, Musik u. dgl. bedingt sind; weiter von seiten des Inhalts die Vorführung edler Charaktere, die überraschenden Wendungen, die Erkennungsscenen und was sonst noch zu den technischen Erfordernissen einer guten Tragödie gehört. Mehr in den Begriff der tragischen Katharsis hineinzulegen, als was durch die angeführten Bestimmungen umschrieben ist, dürfte, soweit die Ansicht des griechischen Philosophen selbst in Betracht kommt, nicht berechtigt sein, da für diesen die „Läuterung" der bezeichneten Affekte wesentlich auf der dramatisch-künstlerischen Komposition des Ganzen beruht und an diese gebunden bleibt. Die sublimierten Auffassungen der Katharsis, wie sie an der Hand der modernen Aesthetik so reichlich hervorgetreten sind, — ihre Erklärung etwa als das Gefühl, worin der Mensch sich seiner Stellung zum All und dessen geheimnisvoll vergeltenden Gesetzen bewusst wird, oder als das Aufgehenlassen des eigenen kleinen Leides in dem Leiden der ganzen Menschheit u. dgl., — geben allerdings bezeichnende Einblicke in die grosse Vertiefung, deren die aristotelische Auffassung des Tragischen fähig ist, und haben sich aus der historischen Weiterentwickelung der von ihm gegebenen Definition herausgebildet; ebenso unzweifelhaft dürfte aber sein, dass sie über den Rahmen desjenigen, was Aristoteles selbst mit jener Begriffsbestimmung sagen wollte, weit hinausgehen.

VII.

Methodologisches.

1. Als Abschluss und Ergänzung des im Vorstehenden ausgeführten Zusammenhangs der aristotelischen Grundlehren folgen hier noch die wichtigsten der formalen Bestimmungen des Philosophen hinsichtlich der Methode des wissenschaftlichen Denkens.

Da für Aristoteles die Idee oder das Allgemeine dem Gegebenen, also dem Zusammenhange des Einzelnen und Besondern nicht, wie bei Platon, als überwirkliches Ideal gegenübersteht, sondern in diesem selbst sich zur Darstellung bringt, so besteht ihm die wesentliche Leistung der Philosophie selbst in dem Aufweise der aller Orten erfassbaren Gegenwart des Allgemeinen im Besondern, oder m. a. W. in der Erklärung des Gegebenen (der empirischen Zusammenhänge in Natur und Leben) durch die Bestimmung der in ihnen waltenden allgemein-begrifflichen Formen und Gesetze. Je nach dem vorliegenden Stoffe ist dabei natürlich der Inhalt, der an der Hand dieser Aufgabe sich herausstellt, jedesmal ein anderer; das methodische Verfahren aber, welches im Sinne derselben für die verschiedenen Gebiete durchgreift, hat seine bestimmten gemeinsamen Voraussetzungen und Normen, und bildet an sich selbst wieder den Gegenstand einer philosophischen Disziplin, die als Propädeutik für das wissenschaftliche Verfahren überhaupt ihren selbständigen Wert besitzt: die Wissenschaft der Logik.

Die allgemeine Aufgabe der Logik liegt in der Bestimmung der formalen Kennzeichen hinsichtlich der Tragweite von gegebenen Aussagen betreffs des darin zwischen dem Allgemeinen und Besondern obwaltenden Verhältnisses. Als eine Art Einleitung zu ihr selbst erscheint darum wieder die Lehre von den „Kategorien“, d. h. von den allgemeinsten Arten der Aussage selbst, welche überhaupt möglich sind. Als solche findet Aristoteles die Begriffe der Substanz, der Qualität und Quantität, der Relation oder Beziehung, des Ortes und der Zeit, endlich des Thuns und Leidens, — eine Aufzählung, die gelegentlich (unnötigerweise) noch durch die Begriffe der Lage und des Habens ergänzt wird. Die Kategorien zusammen sollen das Fachwerk von obersten Begriffen abgeben, in welches alle betreffs der Dinge und ihrer Beziehungen möglichen Aussagen sich ein- und unterordnen lassen. Der moderne Begriff der Kategorie, wie er insbesondere durch Kant begründet worden ist, geht über den Inhalt des aristotelischen erheblich hinaus. Er bezeichnet, wie jener, eine bestimmte Anzahl von Begriffen, die als allgemeinste Aussagen über die zwischen den Dingen der Erfahrung bestehenden Beziehungen dienen (Einheit, Vielheit, Substanz und Eigenschaft, Kausalität u. a.), fügt aber den Gedanken hinzu, dass diese Beziehungen durch den Verstand nicht von der Beschaffenheit der Dinge erst entnommen und gleichsam abgelesen werden, sondern der Art und Weise, wie der Verstand von sich aus nicht umhin kann, den gegebenen Stoff der Erfahrung einheitlich zusammenzufassen — als synthetische Verstandesfunktionen — immer schon zu Grunde liegen.

2. Zum Schöpfer der Logik ist Aristoteles hauptsächlich dadurch geworden, dass er die Gesetze des wissenschaftlichen Beweises, und zwar des deduktiven, auf sichere Formen gebracht, und überhaupt die Technik dieses ganzen Verfahrens zuerst in grundlegender und

relativ abschliessender Weise analysiert hat (wie er denn auch den allgemeinen Teil der bezüglichen Lehren, die Theorie der Schlüsse und des Beweises, in zwei besonderen Werken unter dem Titel der „Analytiken" vorträgt). Sein bleibendes Verdienst dabei ist die Durchführung der Syllogistik, für die er Vorarbeiten von Belang kaum gehabt hat, und die in ihren wesentlichsten Bestimmungen noch heute massgebend ist. Sie enthält die Ermittelung der Regeln, denen zufolge aus gegebenen Sätzen andere gültige Sätze in der Form der drei (ersten) Schlussfiguren sich ableiten lassen. Zu bewundern ist bei der absoluten Originalität dieser Leistung namentlich auch die strenge Geschlossenheit und Systematik der wissenschaftlichen Form, in der gerade dieser Bestand seiner Lehre bereits hervortritt.

Der Begriff der „logischen" Betrachtung steht ihm dabei von vornherein im ausdrücklichen Gegensatz zur „physischen". Während diese es mit den individuellen Eigenschaften der Dinge zu thun hat, ist jene die Untersuchung an der Hand der allgemeinen Begriffe (λόγοι), die das Wesen der Gattung und ihr Verhältnis zu den Arten darstellen. Ihr Gegenstand ist das Allgemeine im Sinne des Notwendigen und im Gegensatz gegen das „Zufällige" d. h. das was sich nicht aus allgemeinsten und obersten Vordersätzen deduzieren lässt. Das Wissen aber, welches durch den Beweis vermittelt wird, muss schliesslich, wie Aristoteles lehrt, nach oben hin doch immer auf solche Sätze zurückführen, deren Inhalt ein unmittelbar Erkanntes ausmacht. Dies sind die Axiome, Sätze allgemeinsten und unmittelbar einleuchtenden Inhalts, welche für die Deduktionen innerhalb der verschiedenen wissenschaftlichen Gebiete gemeinsame Voraussetzungen bilden. Als die anerkanntesten von ihnen bezeichnet Aristoteles den Satz des Widerspruchs und den vom ausgeschlossenen Dritten; sie im Einzelnen vollständig zu ermitteln, liegt nicht in seinem Bestreben. Eine Art von Beweis für sie

liegt allerdings in demjenigen, was Aristoteles als das Wesen des induktiven (epagogischen) Verfahrens bezeichnet: durch Analyse des Gegebenen kann und muss gezeigt werden, dass ihr Inhalt durch dieses aller Orten immer wieder bestätigt wird. Hierbei kommt auch das zur Geltung, was Aristoteles unter Dialektik versteht, nämlich der Wahrscheinlichkeitsbeweis eines allgemeinen Satzes auf Grund der Thatsachen der Erfahrung, soweit sie eben zugänglich sind, Hand in Hand mit der Prüfung der bisher darüber hervorgetretenen Ansichten. Der sachliche Zusammenhang der beiden entgegengesetzten Methoden, der syllogistischen und der epagogischen, liegt für Aristoteles wiederum in der Ueberzeugung, dass das dem Wesen nach Frühere hinsichtlich seiner Entstehung und der Art des Hervortretens das Spätere sei: das allgemeine Wesen und Verhältnis, wie es sich in den abstrakten Begriffen darstellt, ist der Realgrund für das, was in der Erfahrung als Eigenschaften und Verhältnisse des Wahrgenommenen heraustritt; deswegen aber eben sind diese letzteren für uns der Erkenntnisgrund (und Hinweis) auf das, was als allgemeines und durchgreifendes Wesensgesetz dem betreffenden Wirklichkeitsgebiet immer zu Grunde liegt. Von dieser Einsicht her bekundet sich ihm die Unerlässlichkeit einer sorgfältigen Erforschung der Thatsachen und des Erfahrungszusammenhangs, der nun andrerseits doch wieder seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern in der Tendenz, aus dem, was thatsächlich gegeben ist, und aus der Art, wie es sich aufeinander bezogen zeigt, das allgemeine Wesen oder die Idee zu erkennen, wodurch es in seiner konkreten Beschaffenheit im Grunde bedingt ist. Eine „Dialektik" freilich im modernen Sinne dieses Wortes, als Aufweisung womöglich sämtlicher obersten und allgemeinsten Begriffe und Gesetze und systematische Ermittelung ihres abstrakten begrifflichen Zusammenhangs, wie es etwa Hegel in seiner Logik versucht hat, liegt ausserhalb des aristote-

lischen Gesichtskreises. Und das Analoge gilt von der Art, wie er das dem entgegengesetzte Verfahren, die Induktion, betrachtet und behandelt. Die moderne Ausbildung und Handhabung der Induktion ging hervor aus dem Bestreben, unter einstweiligem Absehen von einem allgemeinen Naturbegriff zunächst das am meisten Wesentliche und Charakteristische einzelner Vorgänge und Gebiete innerhalb des Naturganzen auf bestimmte und hinsichtlich ihrer Tragweite sachlich abgegrenzte Gesetze zu bringen; auf Grundlage dieser sollten sich dann erst allmählich grössere und allgemeinere Ansichten über den Zusammenhang des Ganzen selbst herausbilden können. Für Aristoteles dagegen war das Streben nach Totalität der Erkenntnis überall das Massgebende und Unumgängliche, und die Voraussetzungen für die Methode, die aus diesem Gesichtspunkte entsprangen, wollte er nie und nirgends zu Gunsten des (in jenem Sinne) voraussetzungslosen Versuchs und der von Abstraktionen unbeeinflussten Beobachtung suspendiert wissen. Bei dem Mangel an feineren Vorrichtungen und Instrumenten mussten ja in seinem Zeitalter die Beobachtungen und etwaigen Versuche in ihren für heutige Masstäbe oberflächlichen Ergebnissen sich auch viel leichter einer relativ mühelosen Ausdeutung im Sinne abstrakter Begriffe und Grundsätze zugänglich zeigen, als es bei genauerem Eindringen in das Thatsächliche der Fall gewesen wäre. Die Folge davon war, dass der Begriff des Naturgesetzes im Sinne der funktionellen Beziehung zweier konkreten Erscheinungen aufeinander für seine Methodik überhaupt noch keine Bedeutung gewann.

VIII.

Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. — Ihr histor. Fortleben.

1. Es ist das Werk des Aristoteles, den Ertrag der hellenischen Kulturbewegung im fünften Jahrhundert, jenes unvergleichlich stetigen und glänzenden Anstieges zur Höhe vergeistigter Weltbetrachtung, nicht nur mit eigenen Gedanken weitergeführt, sondern auch in systematisch geschlossener Form zur Grundlage des wissenschaftlichen Geisteslebens der abendländischen (und zum guten Teil auch der orientalischen) Menschheit für über ein Jahrtausend gemacht zu haben. Seine Philosophie ist der wissenschaftliche Ausdruck des klassischen Griechentums, und macht dessen inneren Gehalt daher geeignet, als dauernd wirkendes Ferment weiterzuleben in der neuen Weltauffassung, welche einerseits zunächst durch das Auftreten des Christentums, und weiterhin andrerseits durch das der modernen Wissenschaft sich begründete.

2. Die nachhaltige Bedeutung der aristotelischen Philosophie für alle Folgezeit beruht vor allem darauf, dass sie das erste umfassende System der Wissenschaft gegeben hat, und zwar nicht bloss als Idee oder Entwurf, sondern nach Möglichkeit in die Tiefe, wie in die Breite ausgeführt, unter der Wirkung eines sicheren Bewusst-

seins der Methode sowohl in Bezug auf die Sammlung des Materials, wie auch hinsichtlich seiner durchgeistigenden Verarbeitung. Und das Ganze, welches so geleistet wurde, war, entsprechend dem damaligen Stande der Forschung und den Mitteln der Beobachtung, in sich zusammenhängend und abschliessend in einer Weise, wie es später niemals wieder sich hat erreichen lassen. Fast alle Seiten des Natur-, wie des Menschenlebens hatten in bestimmt ausgeprägten Darstellungen ihre systematische Durchleuchtung erhalten; der Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften, wie nicht minder der von konstatierenden und von normgebenden Disziplinen war zu festumrissener Ausprägung gekommen. Zum erstenmale war im Bereiche des Wissens ein annähernd vollständiges Gegenbild geschaffen zu der Vielseitigkeit des menschlichen Wesens sowohl hinsichtlich seiner erkennenden, wie seiner ordnenden Fähigkeiten. Auf die Frage nach dem Wesen und Inhalt des Wissens schien von jetzt an auf viele Menschenalter hinaus der Hinweis auf das, was Aristoteles (mit einigen Ergänzungen durch seine Nachfolger) geleistet hatte, zu genügen. Was aber noch wichtiger war, als dieses: die Einsicht und das Gefühl, dass es dem wahren Wesen des Menschen gemäss sei, Wissenschaft zu haben, war zum unverlierbaren Moment des Allgemein-Bewusstseins geworden. Der Hinblick auf das Ganze der aristotelischen Leistung gab und bewahrte die Vorstellung von Begriff, Aufgabe und Ideal **wissenschaftlicher Bildung**. Gehoben war damit auch der Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und an der Fähigkeit des Menschen, zur Wissenschaft im wahren Sinne zu gelangen. Ueber bestimmte allgemeine Eigenschaften der wissenschaftlichen Methode herrschte von jetzt an Uebereinstimmung. Das Wechselverhältnis von Induktion und Deduktion war in einen festen Rahmen eingespannt, den auch die spätere grosse Vertiefung und Verfeinerung, welche die Erkenntnis vom Wesen und

Verhältnis dieser beiden Wege noch erfahren sollte, nicht eigentlich durchbrochen hat. Das Analoge gilt von dem Verhältnis von Empirie und Spekulation. Die für alle Disziplinen normgebende Formalwissenschaft der Logik hatte ihren bis in die Neuzeit hinein massgebenden Abschluss gefunden, ebenso wie die Theorie der Erkenntnis durch die Aufweisung des Weges, der von der Empfindung und Wahrnehmung aus durch die Anschauung zu den begrifflichen Inhalten hinaufführte.

Die nachmalige Zeit hat an diesem systematischen Gebäude im Einzelnen und im Ganzen unendlich vieles geändert. Sie hat das Material in fast unabsehbarer Weise erweitert, seine Verarbeitung fast überall auf andere theoretische Grundlagen gestellt, mit dem Gedanken der Entwickelung in Natur und Geschichte, ganz anders Ernst zu machen gelehrt, in sehr vieler Hinsicht auch erheblich andere Normen der Beurteilung und Wertschätzung eingeführt. Aber sie konnte das alles doch nur leisten auf Grund des Umstandes, dass ihr ein so relativ vollkommener erstmaliger Abschluss des wissenschaftlichen Ganzen bereits vorlag, zu dem Stellung zu nehmen, und von dem aus sich weiter zu orientieren sie in der Lage war. Die ganze lange Periode der tastenden Versuche, zu den Stoffen und der Methode wirklich wissenschaftlicher Arbeit zu gelangen, die dem Zeitalter des Platon und Aristoteles vorauslag, hatte sie nicht erst zu wiederholen. Sie konnte Aristoteles selbst nur überwinden, indem sie von den von ihm gegebenen Grundlagen aus ihn über sich selbst hinausführte. Sie arbeitete allezeit an der Hand seiner Logik und seiner Erkenntnislehre, auch da, wo sie diese Gebiete selbst wieder neu in Angriff nahm, und sie verrichtete namentlich ihre Arbeit fortan in dem von ihm geschaffenen und begründeten Vertrauen auf die Möglichkeit der Wissenschaft als solcher, und mit dem von ihm überkommenen Blick für ihr eigentliches Wesen und ihre Aufgabe.

3. Beschränken wir uns hier auf die Bezeichnung der allgemeinsten philosophischen Gesichtspunkte, von denen aus eine „Ueberwindung“ des Aristotelismus im weiteren Verlaufe der geistigen Entwickelung sich als notwendig herausstellte, so ist namentlich auf zweierlei hinzuweisen. Es konnte erstens nicht sein Bewenden haben mit jener bei Aristoteles durchgreifenden Vermengung der kausalsachlichen mit der wertsetzenden Betrachtung, wie sie in unsrer Darstellung wohl genügend herausgetreten ist. Die deutliche Sonderung der beiden Gesichtspunkte war notwendig sowohl für die Methodik der Fachwissenschaften, wie namentlich auch für die zureichende Erkenntnis der wahren Bedeutung, welche jedem dieser beiden Momente zukommt. Die Prinzipien und die Tragweite der kausalen Erforschung des Weltzusammenhangs konnten dem wissenschaftlichen Bewusstsein nur dann wirklich durchsichtig werden, wenn die Frage nach dem Zweck und Wert der thatsächlichen Zusammenhänge erst an die Resultate ihrer unbefangenen Eigenarbeit herantreten durfte, ohne ihm von vornherein Weg und Ziel vorgeschrieben zu haben. Der Begriff der Zweckmässigkeit gewann dadurch selbst eine weittragende Bedeutung: er erhielt für das Gebiet der Natur und andrerseits für das des menschlichen Individual- und Gemeinschaftslebens einen spezifischen Inhalt, und als die Welt der Werte im eigentlichen Sinne entfalteten sich neben dem Gebiete der Natur die Inhalte und Zusammenhänge des geistigen Lebens, von deren Konnex mit dem Naturganzen her dieses selbst dann erst seinerseits seine Wertbestimmung zu empfangen hatte. Die Frage selbst aber von dem abschliessenden Verhältnis zwischen der Welt des Kausalzusammenhangs und der der wertsetzenden Vernunft konnte und musste nunmehr erst ganz von neuem aufgerollt und an Hand genommen werden.

Was sodann die Welt des Geistigen und namentlich des Ethischen insbesondere betrifft, so ist darauf hinzu-

weisen, dass die aristotelische Lebensanschauung von dieser Seite her dem Wesen der Persönlichkeit nicht in zureichender Weise gerecht wird. Das Wesen Gottes bleibt für Aristoteles beschränkt auf die reine Denkthätigkeit und gewinnt auf die Welt selbst im Grunde nur dadurch Einfluss, dass es die letzte Ursache für ihre Bewegung abgiebt; in das Wesen des Menschen aber soll das aktive Denken von aussen hineinkommen, ohne mit den organisch entwickelten Kräften selbst auch in ein organisch bestimmtes Verhältnis zu treten. Seine Ethik selbst aber fasst das Wesen der Persönlichkeit mehr im ästhetischen Sinne, als eine Art schöner Seele, wie namentlich seine Tugendlehre beweist, und stellt als ihr Ideal gerade das Unpersönlichste auf, was es giebt, nämlich die Zurückgezogenheit in den reinen Aether des spekulativen Denkens. Aber auch abgesehen hiervon lässt sich eine vollwertige Bethätigung der Persönlichkeit ausserhalb des vom Sonnenschein des Glückes begünstigten Lebensbereiches nach Aristoteles kaum denken, und gerade diejenigen Lagen, welche an sie die schwersten Anforderungen stellen, indem sie ihr das unablässige Ringen mit den konkreten Widersprüchen und tiefgreifenden Hemmungen und Gegensätzen des Lebens auferlegen, sind ihm eher ein Anzeichen dafür, dass, wer ihnen ausgesetzt ist, noch nicht zum Höhepunkt des menschenwürdigen Daseins vorgedrungen ist. Dass er das Wesen der ethischen Tugend auf der Grundlage des Gemüts erblickte, diese neue Einsicht kommt bei ihm nicht zur vollen Wirkung, weil er das Gemüt selbst gegenüber dem Denken als das Minderwertige zu achten nicht aufhört, also im Grunde doch auch hier Intellektualist bleibt.

4. Diese Hinweise auf einzelne Hauptpunkte sind indes noch nicht ausreichend, um die Würdigung des Aristotelismus nach der ethischen Seite hin zum Abschluss zu bringen. Das Urteil hierüber wird vielmehr

immer abhängen von der Stellung, die der Urteilende selbst zu der Wertfrage betreffs des antiken und des modernen Lebensideals einnimmt. Diese beiden Standpunkte, obwohl oder vielmehr eben weil sie auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind, heben sich doch scharf gegensätzlich gegeneinander ab. In der antiken Anschauung, wie sie bei Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht, wird die erfahrungsmässige Wirklichkeit, in die wir mitten hineingestellt sind, als das allumfassende Ganze genommen; die thatsächliche Welt wird als das Allgenugsame aufgefasst, und ausschliesslich aus ihr heraus Normen gewonnen, die lediglich dazu dienen, die Welt als solche zu einem möglichst hohen Grade von Durchsichtigkeit für das Erkennen und von Harmonie in Bezug auf das Geniessen und Handeln zu bringen. Dieses unmittelbare wirkliche Dasein und jene lediglich auf die gegebene Wirklichkeit bezügliche Ausgestaltung gelten als das, worüber hinaus nichts zu erkennen, zu haben und zu erlangen ist. Alles ist umspannt von einem festen Horizont der Wirklichkeit, so dass es thatsächlich nichts Unabsehbares für das Wissen, und nichts Unerreichbares für den normalen Fortgang des Handelns geben kann. Ihren letzten metaphysischen Abschluss findet diese Weltanschauung (vgl. u. S. 130) in einem Pantheismus, der nachzuweisen bemüht ist, dass die Welt als solche zugleich die Bethätigung eines göttlichen Grundes ist, der in ihr unter der Form der Entwickelung rastlos und restlos sich darlebt.

Dieser ethische Hellenismus, der in Aristoteles gipfelt, ist nun freilich niemals im eigentlichen Sinne „überwunden“ worden, sondern bis zu gewissem Grade immer ein Ferment einer auf wissenschaftlicher Besonnenheit und daseinsfreudiger Energie beruhenden Lebensführung geblieben. Er ermöglichte aber, und er bedurfte einer Ueberhöhung durch diejenige Richtung, welche innerhalb der klassischen Welt selbst von dem Platonismus

und nächstverwandten Richtungen begründet und unter der Wirkung der vom christlichen Ethos bedingten Gemütsbestimmtheit vertieft und zugleich zum Gemeinbesitz der nachmaligen Kultur gemacht wurde.

Für diesen andern Standpunkt ist die sichtbare Welt als solche nicht das Allgenugsame und Höchste, sondern für den in sie eingetretenen Geist der Hinweis auf, und der Durchgang zu einer höheren Wirklichkeit. Das umgebende Dasein ist für die Persönlichkeit nur der Standort, von wo aus sie in der Lage ist, den Ausblick auf ein überweltliches Leben zu gewinnen, dessen Existenz für die Erkenntnis sich ergiebt aus der Erfassung bestimmter theoretischer und praktischer Probleme und Aufgaben, die vom Zusammenhange des Gegebenen her sich nicht wollen lösen lassen, und für die auch der Hinweis auf die ins Unbestimmte hin mögliche Fort- und Höherentwicklung des Kulturlebens keine befriedigende Erledigung in Aussicht stellt, wie dies namentlich in der Thatsache hervortritt, dass es nicht gelingen will, eine Gewissheit betreffs des jeweiligen Aufhörens des Uebels und des Bösen in der Welt zu gewinnen. Der Begriff Gottes deckt sich auf diesem Standpunkte nicht mit dem der entwicklungsfähigen Welt, sondern bedeutet ein Ideal geistiger Wirklichkeit, das erst von der Welt her und im Blick über sie hinaus für die Persönlichkeit zu erreichen ist. Die Erkenntnis von Gottes Wesen und das Dahin-Einmünden der eigenen Persönlichkeit erscheint hier nur möglich durch theoretische und praktische Ueberwindung der Welt, diese selbst aber nicht etwa durch Weltflucht und Verzicht auf die Arbeit nach Erkenntnis, sondern gerade durch Welterkenntnis und Aufnahme der Arbeit an den Problemen, die von ihr aus sich der Persönlichkeit hinsichtlich ihrer eigenen Höherbildung darbieten. Und in den spezifischen Inhalt dieser Aufgabe als eines Mittels zum Zwecke kommen auch die wesentlichsten Positionen der aristotelischen Lebensanschauung immer

wieder mit zu ihrem Rechte: das nachhaltige Streben der dem Menschen als solchem eigentümlichen Energie in der Richtung auf Erkenntnis sowohl, wie auf Praxis, das Masshalten, das Ausschauen nach festen Zielen, sowie der Blick und die Wertschätzung für das Wesen und die Bedeutung der Entwickelung; ferner der künstlerische Zug in der Auffassung der Welt und in der Verwirklichung der aus ihrem Wesen und Zusammenhange sich ergebenden Anforderungen an den Einzelnen; nicht minder auch der schaffensfreudige Optimismus und die Bethätigung einer vornehmen und idealen Gesinnung in Denken und Handeln, die Schätzung des Grossen und Schönen gegenüber dem Kleinlichen und dem, was lediglich nützt; endlich das unentwegte Streben nach Herausbildung der moralischen Persönlichkeit. Von alledem hat die nachklassische und überhaupt die moderne Lebensrichtung immer nur zu ihrem eigenen Schaden gelegentlich Abstand zu nehmen versuchen können, und sich, wo sie zu neuem Vorwärtsschreiten ansetzte, von dorther immer auch wieder befruchten lassen. In dem Gesichtskreis selbst aber jener Anschauung konnte sie nicht beschlossen bleiben, hauptsächlich deshalb, weil sie Veranlassung hatte, es mit der Schärfe des Gegensatzes, um dessen Ueberwindung es sich für die theoretische und praktische Lebensaufgabe im höchsten Sinne handelt, strenger zu nehmen, als die hellenische Welt, die mit einer ästhetischen Konzeption des Weltalls darüber hinauszukommen versuchte. Sie vermochte die schwere Thatsächlichkeit des Uebels und des Bösen nicht, wie diese, lediglich einfach als das Unerfreuliche zu betrachten und nach Möglichkeit zu ignorieren. Sie suchte für das Verhältnis Gottes zur Welt nicht, wie Aristoteles, das letzte Wort in einer wissenschaftlich endgültigen Formel (weil sie dies immer wieder als unerreichbar erkannte), wohl aber immer mehr annähernd eine das ganze Menschenwesen, also namentlich auch das Gemüt befriedigende

Stimmung: sie erblickte in Gott nicht bloss den Ordner und Erhalter der Welt in ihren grossen und allgemeinen Zügen, sondern eine ethische Macht, zu der es dem einzelnen Menschen als solchem möglich ist, ein persönliches Verhältnis zu gewinnen. Während der antike Philosoph das Bestehen der Liebe zwischen der Gottheit und dem Menschen ausdrücklich in Abrede stellte, wird ihr (aller dialektischen Schwierigkeiten ungeachtet) jenes Verhältnis gerade durch diesen Begriff immer aufs neue wieder erst wirklich menschlich fassbar und gegenständlich. Und von diesem Punkte aus wird der Begriff der Liebe dann auch massgebend für dasjenige, was als Quell- und zugleich Zielpunkt des ethischen Lebens zu erkennen ist: der Gegensatz beider Richtungen tritt im Praktischen deutlich heraus, wenn man z. B. auf die Behandlung der Sklaverei bei Aristoteles zurückblickt. Er sieht richtig, (woran auch nachmals das Christentum festhielt), dass es Menschen giebt, die ihrem Wesen nach zum Dienen geschaffen sind, und empfiehlt betreffs dieser „Sklaven von Natur“ eine von Wohlwollen und Liberalität getragene Behandlung. Ein in unserm Sinne menschenwürdiges Verhältnis zu ihnen vermag er aber nicht zu begründen, wie er denn selbst einen Krieg lediglich zum Zwecke des Sklavenfangs für berechtigt hält, sofern nur die Nation, gegen die er sich richtet, eine von Natur sklavenmässige sei. Das Prinzip der Caritas, auch nur in der Form, dass „alle Menschen Brüder“ sind, liegt hier noch ganz in der Ferne.

Die moderne Fassung des Lebensideals bedeutet also, wie gesagt, eine Ueberhöhung des aristotelischen. Darin liegt aber zugleich, dass sie nicht eine Entwertung desselben einschliesst, und zwar hauptsächlich deshalb nicht, weil sie selbst sich ihrer Eigenart und ihres Wertes erst da bewusst werden kann, wo man an der Hand der andern Richtung den Vollgehalt der gegebenen Welt zu würdigen gelernt und sich selbst zu einem in ihrem Sinne thätigen

und werthaltigen Gliede dieser unmittelbaren Wirklichkeit zu machen gestrebt und verstanden hat. Eine wirklich fruchtbare Auffassung und Bewährung des neuen Welt- und Lebensideals war und ist immer nur da möglich, wo das frühere, soweit es nach der Höhe zu wirken vermag, zu seinem Rechte gekommen ist. Und so bedeutet der Aristotelismus auch nach dieser Seite hin ein unverlierbares Gut für das geistige Leben der Menschheit.

5. Unter den Schülern des Aristoteles hat sich namentlich Theophrast durch die erfolgreiche Fortsetzung seines Lebenswerkes hervorgethan. Zu der Reihe der von dem Meister selbst verfassten naturwissenschaftlichen Schriften hat er zwei botanische Werke hinzugefügt, sowie eine Geschichte der Physik, und ausserdem die verschiedenen Disziplinen der Philosophie (mit Einschluss der Ethik, aus der seine vielgelesenen „Charaktere" herstammen), selbst wieder auf aristotelischer Grundlage, aber mit kritischer Sichtung des Einzelnen bearbeitet. Abgesehen von ihm tritt in der weiteren fachwissenschaftlichen Thätigkeit der Genossen des Lyceums ein auf das Historische in Litteratur und Wissenschaft gerichtetes Streben immer mehr in den Vordergrund des Interesses. In der Fortbildung des spezifisch Philosophischen aber wollte die Zweiseitigkeit des aristotelischen Prinzips, wie sie in dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des Begrifflichen zum Empirischen, des reinen Denkens zur Wahrnehmung zu Tage lag, sich auf die Dauer immer weniger aufrecht erhalten lassen. Und zwar gewann in Betreff dessen die Richtung auf das Naturhafte und Konkrete, die Aristoteles selbst als neues Ferment in den Platonismus eingeführt hatte, entschieden die Oberhand über die ihr entgegengesetzte. Die Naturkraft als solche wurde zur Gottheit; die Lehre von der aktiven Vernunft schied aus der Betrachtung des menschlichen

Wesens aus, und die Seele war als die Lebenskraft nicht mehr das Herrschende und Formgebende im Organismus, sondern das aus dem Zusammenwirken der von Haus aus belebten Einzelteile selbst erst hervorgehende Gesamtresultat. Diese Richtung führte schon im Anfang des dritten Jahrhunderts (v. Chr.) bei dem „Physiker“ Straton zu einer zum ionischen Hylozoismus zurückbiegenden Gesamtanschauung, welche einerseits Gott und Welt, andrerseits Denken und Wahrnehmen in Eins setzte, und alles einzelne Geschehen lediglich aus dem Prinzip der immanenten Naturnotwendigkeit ableitete. Eine Wiederaufnahme des ursprünglichen Bestandes der peripatetischen Lehre beginnt erst, und zwar in engeren Kreisen, gegen das Ende der antiken Zeitrechnung (seit Andronikos von Rhodos) durch erneute Sammlung und Erklärung der aristotelischen Schriften, und hat um das Jahr 200 n. Chr. in Alexander von Aphrodisias, dem „Exegeten“, ihren bedeutendsten Vertreter gefunden.

6. Von dem Standpunkte eines Straton u. a. aus war nun schon der Uebergang des Aristotelismus in diejenige Gestalt der Spekulation näher gerückt, die in der Philosophie der Stoa eine festgeschlossene und sehr erfolgreiche Ausprägung bekommen hat. Sie kennzeichnet sich als ein organischer oder dynamischer Naturalismus und Monismus, der die Einheit von Stoff und Kraft in dem Begriffe des Körpers zusammenfasst, und die Gottheit als die zugleich denkende und wirkende Kraft im Ganzen der Welt aufgehen lässt. Der Begriff des rein Immateriellen, wie ihn Aristoteles für den Geist und die Gottheit als ersten Beweger der Welt herausgebildet hatte, ist hier wieder aufgehoben zu Gunsten der hylozoistischen Weltansicht. Wie einst bei Heraklit, so wird auch in der Stoa die als feuerartig gedachte Weltsubstanz zugleich als physisch und als göttlich, als mit Bewusstsein begabte und organisch wirkende Weltkraft bestimmt, der die

einzelnen vernunftgemässen Keimformen der Dinge (λόγοι σπερματικοί) von Haus aus innewohnen. Die schon bei Aristoteles gelegentlich hervortretende Anschauung von der Welt als einem einheitlichen Gesamt-Lebewesen (vgl. ob. S. 65) wird hier zum obersten Gesichtspunkt einer streng pantheistischen Weltauffassung erhoben. So erweist sich das stoische System nach der theoretischen Seite als eine Weiterführung und Umbildung des Aristotelismus im Sinne des Pantheismus. Nach der Seite der Ethik hin bekundet sich dagegen bei ihr der historische Zusammenhang mit der Schule der Kyniker. Was sie hier giebt, ist eine Art Gegenstück zu dem lichtfreudigen Bilde der ethischen Persönlichkeit, das Aristoteles gezeichnet hatte. Der Blick für die tiefen Schatten des Daseins, und für die Schwierigkeit, zum wirklichen Ideal der Persönlichkeit zu gelangen, ist hier schon bedeutend zur Wirkung gekommen. Der Gegensatz, zwar noch nicht eigentlich von gut und böse, wohl aber von gut und schlecht, der sich decken soll mit dem von weise und thöricht, bestimmt den Grundgedanken der stoischen Ethik. Auf das Glück von aussen wird ausdrücklich Verzicht geleistet. Als oberstes Lebensziel gilt die Tugend im Sinne des naturgemässen Lebens, d. h. die Uebereinstimmung der Lebensführung mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, welches zugleich als der göttliche Wille dem menschlichen Einzelwillen gegenübersteht. In gewisser Weise erscheint allerdings das aristotelische Ideal noch schärfer ausgeprägt, ja überspannt, indem die Moral ohne den Unterbau einer streng logisch-theoretischen, und zwar monistischen Weltanschauung überhaupt als undenkbar gesetzt wird. Die Substanz des ethischen Lebens selbst ist aber eine wesentlich andere geworden, denn in der stoischen Bestimmung desselben ist im Unterschiede von Aristoteles ausser der Erkenntnis des Weltgesetzes insbesondere das Bewusstsein der innern Freiheit aus der Peripherie des Gedankenkreises in das Zentrum

gerückt, und zwar diese als die Fähigkeit der persönlichen Selbstbestimmung, die auch der Unausweichlichkeit des Weltlaufs gegenüber sich behaupten soll. Damit tritt denn in der Stoa ein rein praktisches Prinzip an die Stelle der theoretischen Lebensbethätigung: die vollkommene Pflichterfüllung auf Grund der ethischen Gesinnung, wie sie nur der Weise (*σπουδαῖος*) besitzt, der in freier Selbstentscheidung den Wechselfällen des Lebens gegenüber seine Unerschütterlichkeit (Ataraxie) behauptet. Angesichts dieser Aufgabe konnte das, was für Aristoteles das höchste Gut war, dem Stoiker nur als der Vorzug des begabten Durchschnittsmenschen erscheinen, nicht aber als Sache des Weisen, der vielmehr gerade zur Ueberwindung von Leiden und Widerwärtigkeiten berufen erscheint. — Dem Wesen der allgemeinen Menschenliebe kommt dabei die stoische Ethik schon erheblich näher, als Aristoteles. Sie hat wenigstens in der Theorie die Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihres Anspruchs auf wahrhaft menschenwürdigen Lebensinhalt, namentlich auch angesichts der bisherigen Ueberschätzung des Hellenentums gegenüber den „Barbaren", mit Bewusstsein anerkannt. Da aber ihr Prinzip der Ataraxie eine richtige Würdigung der schon von Aristoteles so trefflich behandelten Affekte, insbesondere auch des Mitleidens, ausschloss, so hatte diese theoretische Einsicht für die stoische Lebenspraxis keine belangreichen Wirkungen.

Im vollen Gegensatze zu der Moral der Stoiker steht die der Epikureer. Gemeinsam mit der aristotelischen ist ihr das Prinzip der auf theoretische Einsicht in den Weltzusammenhang gegründeten Eudämonie unter der Gunst äusserer Verhältnisse, sowie die Anweisung zur Lebensführung im Lichte einer liberalen und namentlich für das Gut der Freundschaft empfänglichen Gesinnung. Während aber für den Peripatetiker die theoretische Spekulation immer das Höchste bleibt, ist sie für Epikur nur Mittel zum Zweck: sie soll lediglich die Vorurteile

beseitigen helfen, welche der Stetigkeit einer auf Besonnenheit gegründeten Behaglichkeit im Wege stehen, indem sie den Menschen von den beunruhigenden Vorstellungen von seiten des Aberglaubens und der Volksreligion befreit; andrerseits soll sie ihn sichern vor der Ueberschätzung von allem, was den Gleichmut der Seele zu beeinträchtigen geeignet ist. Hierzu werden Güter, wie Patriotismus, eheliches Leben und auch alles dasjenige gerechnet, was aus einem angeblich zu hoch gespannten Begriffe von Ehrgefühl und männlicher Gesinnung entspringt. Zwischen diesem und andrerseits dem stoischen Extrem der praktischen Lebensauffassung erschien nun die aristotelische Anschauung in dem Lichte einer unvorteilhaften Mittelstellung, infolge deren sie zu Gunsten entweder des einen oder des andern ihrer beiden Gegner bald genug in den Schatten trat.

7. Noch mehr auf die Seite gedrängt wurde sie aber durch das Aufkommen des Neuplatonismus, in welchem die hellenische Weltanschauung im Gegensatz zu dem sich ausbreitenden Christentum, und doch zugleich unter wesentlicher Einwirkung von seiten desselben noch einmal eine grossartige und selbständige Position zu gewinnen wusste. Das Wesentliche der neuplatonischen Weisheit ruht auf geistigen Bedürfnissen, die schon von Platon und den Pythagoreern geweckt worden waren, in den ersten Jahrhunderten n. Chr. aber die Vorherrschaft gewannen sowohl im Denken der Gebildeten, wie in den Stimmungen des Volkes: das Verlangen nach Befreiung von dem Drucke der irdischen Wirklichkeit, nach Erlösung von Welt und Zeit, und (als Mittel dazu) nach Läuterung der Seele. Die Metaphysik des Neuplatonismus ist eine Ueberspannung des platonischen Gegensatzes zwischen der Welt und einem höchsten Ueberweltlichen, der Gottheit oder dem „Ur-Einen". Das Wesen Gottes an sich will sich (nach neuplatonischer Auffassung) wegen

seiner absoluten Enthobenheit über alles Weltliche von der menschlichen Erkenntnis in bestimmten Begriffen überhaupt nicht mehr erreichen lassen. In seiner schöpferischen Wirksamkeit aber giebt es sich kund durch eine Reihe von Ausstrahlungen (Emanationen), worin es in absteigender Stufenfolge der Vollkommenheit sich zur Welt ausgestaltet. Eine von diesen ist die Seele, welche die Vermittelung herstellt zwischen der überirdischen Welt und der Welt der Erscheinung. Sie besitzt die Fähigkeit, sich mit Freiheit nach oben oder nach unten, nach dem „Geist" und der Ideenwelt oder nach dem Materiellen hin zu wenden und damit entweder zur Seligkeit ihres überirdischen Ursprungs zurück, oder in die völlige Verstrickung von seiten des Sinnlichen, und damit des Schlechten und Bösen zu gelangen. Von den beiden Antlitzen, welche das Bild der Materie bei Aristoteles zeigt, sofern sie einerseits von Haus aus nach Formgestaltung strebt, und andrerseits durch ihre Eigenart der Wirksamkeit des Formprinzips einen Widerstand entgegensetzt, ist für den Neuplatoniker das Letztere ausschliesslich massgebend, und die Materie für ihn wesentlich die Grundlage und der Träger der Unvollkommenheit, des Schlechten und des Bösen in der Welt, dasjenige Prinzip, von dem die Seele sich im schweren Kampfe loszuringen die Aufgabe hat, um wieder nach oben zu kommen. Mit dem Aristotelismus teilt aber der Neuplatonismus den intellektualistischen Grundzug: das geistige Sein hat sein Wesen im reinen Denken, und soll sich, soweit es dies vermag, in dieses zurückverwandeln. Gemeinsam ist beiden Richtungen auch die Unterordnung des Menschen unter das All; ferner die Ineinssetzung von Glück und Thätigkeit. Aber dies alles gravitiert bei den Neuplatonikern, im Unterschiede von Aristoteles, nach der Religion hin: nicht die gegebene Wirklichkeit, sondern die Ueberwelt gilt es hier mit der Erkenntnis und dem ganzen Wesen zu erfassen, — was freilich in vollkommener Weise schliesslich nur wenigen

auserwählten Persönlichkeiten soll gelingen können. Und der angegebene Weg zu diesem Ziele führt zwar auch durch das praktische Leben und die moralische Bethätigung hindurch, hat aber zu endigen in der rein innerlichen Bewegung und Zurückgezogenheit auf sich selbst, die zum mystischen Erleben des Höchsten, der Wesensvereinigung mit der Gottheit, geschickt machen soll. Das Handeln erscheint als das Minderwertige gegenüber diesem in die Ewigkeit weisenden Denken, dessen Wesen übrigens für Plotin, den Hauptvertreter dieser ganzen Richtung, sich nicht mehr in der klaren begrifflichen Synthese des Aristoteles, sondern in vorwiegend gefühlsmässigen Inhalten bethätigt. Die Grenze ferner zwischen der Natur und dem Seelischen erscheint hier belanglos und überhaupt verwischt, da jene selbst als durchseelt und von geheimnisvollen Kräften durchwaltet gedacht wird.

8. Das Christentum in seiner ursprünglichsten Gestalt steht zum Aristotelismus ungefähr in demselben Gegensatze, wie der Neuplatonismus. Es ruht wie dieser, den es in den wesentlichsten seiner Positionen selbst erst mit bedingt und bestimmt hat, auf der Gegenüberstellung von Welt und Ueberwelt, und noch viel entschiedener wie jener auf der Ueberzeugung, dass Gott nicht theoretisch, sondern gefühlsmässig-praktisch zu erfassen und zu erleben sei. Von hier aus entspringt gleichfalls das Bestreben, den Weltzusammenhang draussen liegen zu lassen und sich durch innere Neubestimmtheit des Gemüts mit dem Höchsten selbst in direkte Fühlung und Gemeinschaft zu setzen. Das Aeussere hat hier überhaupt nur Bedeutung und Wert in der Art, wie es im Reflex des Innern erscheint. Gemeinsam ist beiden auch der gänzlich unaristotelische Gedanke, dass das Göttliche nicht lediglich der irdischen Ordnung zu dienen berufen und beflissen, sondern wesentlich dazu da sei, dass der Mensch oder wenigstens ein Teil der Menschen über die Welt

hinaus zu ihm gelange. Auch im Christentum waltet daher eher der Zug zur Mystik als zu methodischer Erkenntnis, und gegenüber dem persönlichen, wie dem Gemeinschaftsleben hat es selbst im Verlauf seiner Entwickelung die aristotelische Tendenz auf harmonische Ausbildung beider innerhalb der Schranken weltlicher Grössen und Ziele erst wieder würdigen und in seiner Weise verwirklichen lernen müssen. Diejenigen Momente aber, die das Christentum auch vom Neuplatonismus unterscheiden, machen seinen Gegensatz zu Aristoteles nur noch schärfer. Es verzichtet von vornherein auch auf begrifflich-dialektische Erkenntnis, deren Unentbehrlichkeit ihm auch erst weiterhin wieder nahe getreten ist. Das höchste Gut (das „Heil“) ist nach seiner Auffassung erreichbar nicht bloss für eine Minderheit bevorzugter Persönlichkeiten, sondern auch für die „Unmündigen“. Ueberhaupt erlangt hier das Geringe und Elende eine Berücksichtigung, die den korrekten Peripatetiker einfach unwürdig dünken musste. Und was jener Erreichung würdig und fähig macht, ist für den Christen die Liebe, die hier in einem Sinne gefasst wird, der weit über den Inhalt des aristotelischen Wohlwollens und Hochsinnes hinausgeht. Die Probleme nicht der Natur und des Staats und der antiken Ethik, sondern der innersten Geistes- und Herzensbedürfnisse, der Liebe, des Glaubens, der Hoffnung, des Gewissens regieren alles. Problem überhaupt ist hier nicht dasjenige, was der Verstand in der Aussen- und Innenwelt sieht und analysieren kann, sondern was das Gemüts- und Willensleben zu dem bisher Erkannten als neue Thatsachen aufweist.

9. Es war daher kein Zufall, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten die Neubildung des Wissens und der Praxis, sowie namentlich auch die der Religion selbst von dem Altertum her hauptsächlich durch neuplatonische Elemente mitbestimmt wurde, und von

Aristoteles aus zunächst nur, was zur unentbehrlichsten logischen Schulung erforderlich war, seine Geltung behauptete. Es war die Zeit, welche am bezeichnendsten durch die Wirkung einer Erscheinung wie Augustin charakterisiert ist. Für diesen war der Glaube an das Ueberweltliche in erster Linie eine Kraft und That, eine Entscheidung vermöge des Willens vom innersten Kern und Wesen der Persönlichkeit her, die für die Gewissheit ihres Inhalts die Bekräftigung von seiten des Wissens sich wohl gefallen liess, sie aber nicht erst geflissentlich zu suchen hatte. Es gehört nun aber zum Wesen des Glaubens, dass mit der zunehmenden Bildung ausser jener Willensentscheidung immer auch das Bedürfnis nach seiner wissenschaftlichen Vergegenständlichung sich zur Geltung bringt. Daher musste allmählich, zumal in dem Zeitalter, worin die Nachwirkungen der Kreuzzüge für Europa eine bedeutsame Erweiterung des geistigen Horizontes bedingten, immer mehr auch das Verlangen nach dem Besitz eines festen philosophischen Lehrbestandes heraustreten, der der Kirche jenen Dienst zu leisten geeignet war. Einen solchen fand diese denn auch in dem philosophisch-theologischen Lehrgebäude der mittelalterlichen Scholastik. Der wesenlichste Inhalt der kirchlichen Dogmen galt allerdings als „übervernünftig“ und deshalb überhaupt nicht als Gegenstand eines positiven Vernunftbeweises; aber schon die begriffliche Formulierung dieses Inhalts selbst war doch nicht ohne einen gewissen Aufwand logisch-dialektischer Fertigkeit zustande gekommen. Ausserdem war dabei die Meinung die, dass jene Uebervernünftigkeit der (auf Offenbarung beruhenden) Dogmen zwar die Möglichkeit der Entstehung ihres Inhalts durch die Vernunft ausschliesse, keineswegs aber ihr Verständnis, und nach Umständen ihre Verteidigung vermittelst einer dem Wesen und Inhalte der Vernunft entsprechenden philosophischen Lehre. Mit dem verstärkten Auftreten dieses Bedürfnisses traf nun

das erneuerte Bekanntwerden der Werke des Aristoteles zeitlich zusammen, und deren Inhalt kam dem neuen wissenschaftlichen Streben des Glaubens hauptsächlich in zweifacher Hinsicht entgegen. Der mehr und mehr intellektualistisch werdenden Scholastik bot jener vor allem eine Gotteslehre dar, welche einer Ausdeutung und Weiterbildung im speziell theistischen Sinne sich zugänglich und nachgiebig zeigte. Ausserdem aber gab er ihr einen philosophischen Begriff der Welt und Natur, der sich dem religiösen leicht ein- und unterordnen liess, einen solchen nämlich, der „Gott als den letzten Grund und Zweck der Natur betrachtet, und unter diesem Gesichtspunkt die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm bewegt werden, in ihm sich vollenden".*) Durch die Einordnung dieses Naturbegriffs in das System der kirchlichen Lehren fand nun dieses bei Männern wie Albert d. Gr. und Thomas von Aquino erst seinen einheitlichen Abschluss und seine formelle Vollendung. Das Reich Gottes auf der einen, und das der Natur auf der andern Seite wurden hier durch die spekulative Betrachtung in einen grossen Zusammenhang gebracht und unter den verbindenden Gedanken der Entwickelung gestellt. Das Naturganze erschien als die Vorstufe zum „Reich der Gnade"; das natürliche menschliche Leben, das aus dem Stufenreiche der Natur hervorwächst, hat, nachdem ihm der Blick für das Uebernatürliche aufgegangen ist, seinen eigenartigen Beruf in der inneren Weiterentwicklung auf dieses hin, in deren Richtung es geleitet und gehalten wird durch die Lehren und Gnadenordnungen der Kirche. Als die Fortbildung und Krönung der natürlichen Tugenden, wie sie schon Platon und Aristoteles aufgezeigt hatten, erschienen nun-

*) K. Fischer, Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, 4. A. S. 68.

mehr die geistlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung.

So befriedigt sich das wissenschaftliche Bedürfnis zunächst in engster Verschmelzung mit dem kirchlich-dogmatischen in dem erneuerten Studium und der Erklärung des Aristoteles. Die peripatetische Lehre war nun aber schon geraume Zeit früher als im Abendlande im Orient wieder zur Anerkennung und Verbreitung gekommen, und dort war diese Bewegung schon von vornherein von einem Interesse getragen, das in weit minderem Masse durch die Bedürfnisse von seiten einer kirchlichen Dogmatik beeinflusst wurde. Der Aristotelismus hatte daher dort von Anfang an seine Wirkung mehr in der Richtung des Naturwissens ausüben können, und somit weit erheblicher dem Wiederaufkommen eines selbständigen wissenschaftlichen Strebens die Wege bahnen helfen, als es zunächst innerhalb der christlichen Welt der Fall war. Vom Orient her hatte nun die letztere auch zuerst die Werke des griechischen Philosophen (zunächst in lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen) wieder zugeführt erhalten und weiterhin auch die Lehren, welche Männer wie Avicenna und Averroës von ausserhalb des kirchlichen Gedankenkreises daran angeknüpft hatten. Unter der Wirkung dieses arabischen Einflusses entwickeln sich nun die selbständigeren Regungen des wissenschaftlichen Geistes auch im Abendlande, wenngleich dabei hüben wie drüben die Meinung fürs Erste die blieb, dass der Inhalt des Wissens und seine Methode bereits fertig und abgeschlossen sei in dem, was Aristoteles (und ausser ihm etwa noch Galen und einige andere antike Gelehrte) geleistet hatten. Nur der Franziskaner Roger Baco (im 13. Jahrhundert) und vielleicht einige weniger bekannte Persönlichkeiten blickten in dieser Hinsicht schon weiter, jedoch noch ohne sichtbaren Erfolg. So blieb die wissenschaftliche Bethätigung in jeder Form bis in das 14. Jahrhundert hinein ausschliesslich an Aristoteles gebunden.

10. Das allmähliche Losringen von dieser Gebundenheit vollzieht sich nun schon innerhalb der Scholastik selbst seit dem Beginn jenes Jahrhunderts zuerst (bei Duns Scotus u. a.) durch die Ueberwindung des aristotelischen Intellektualismus, der bei Thomas zu dem Höhepunkte seines Einflusses gelangt war. Der philosophischen Betrachtung der aus der Dogmatik stammenden Fragen suchte man jetzt wieder durch eine vertiefte Erörterung der im persönlichen Willensleben und dem Wesen der menschlichen Freiheit liegenden Probleme gerecht zu werden. Eine neue, schon ganz antischolastische Erkenntnislehre wurde namentlich durch W. Occam begründet. Sie fasste die Begriffe nicht mehr als die in den Dingen selbst wirkenden „Formen“ und Gesetze, sondern als ihre subjektiven „Vertretungen“ innerhalb des Bewusstseins. Der schliessliche Erfolg dieser neuen Richtung war eine vollständige Trennung der Gebiete des Glaubens und des Wissens, die es gestattete, die wissenschaftliche Untersuchung ausserhalb jeder Rücksicht auf die kirchlichen Lehren zu halten durch die Annahme einer „zweifachen Wahrheit“. Diese Entwickelung auf kirchlicher Seite ging nun aber schon Hand in Hand mit der Wiederbegründung der rein weltlichen Betrachtungsweise in Bezug auf Persönlichkeit, Staat und Wissenschaft, welche in dem jugendkräftigen Zeitalter der Renaissance sich emporarbeitete, und in den Tendenzen des Humanismus und weiterhin der Reformationszeit sich fortsetzte. Dem Studium des Aristoteles trat das der andern Autoren des klassischen Altertums, insbesondere auch das des Platon, zur Seite und gegenüber; die Uniformität der geistlichen Kultur, die sich über die abendländischen Völker gebreitet hatte, musste dem Emporkommen einer weltlichen weichen, welche zugleich den individuellen Unterschieden der Nationen Rechnung zu tragen begann. Dem zur Seite ging das Erstarken des persönlichen Einzelbewusstseins gegenüber den überkommenen Autoritäten in Staat

und Kirche, das Verlangen nach neuen oder vielmehr erneuerten Quellen unmittelbarer Frömmigkeit und Gotteserkenntnis, und dem analog das Bestreben, auch in der Wissenschaft die unmittelbaren Grundlagen neu aufzugraben und insbesondere der Natur nicht mehr ausschliesslich vermittelst des aristotelischen Begriffssystems näher zu kommen, sondern sie selbst auf ihr eigentliches Wesen zu prüfen. Man verlangte nach Neubeobachtung der Natur an der Hand neuer Methoden. Dieses Letztere blieb nun freilich bis gegen den Beginn des 17. Jahrhunderts mehr ein unklares Wünschen und Tasten, da es an der sachlichen Methode zur wirklichen Begründung der Naturwissenschaft eben noch fehlte. Eine Reihe originaler metaphysischer und theosophischer Spekulationen über das Naturganze musste dem neuen Begehren einstweilen genugthun, und die Ausführung im Einzelnen war dabei wenigstens in formeller Hinsicht immer wieder auf das von Aristoteles und der Scholastik geschaffene Begriffssystem angewiesen. Dies gilt selbst noch für die bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, für Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno, von denen der Letztere schon auf Grund der kopernikanischen Kosmologie eine metaphysische Theorie des Weltzusammenhangs im Sinne eines gemütvollen, im Bewusstsein der Unendlichkeit der Welt schwelgenden Pantheismus lehrt. Und neben alledem wusste sich die Scholastik mit den überkommenen aristotelischen Begriffsinhalten vermöge ihrer Jahrhunderte langen Einbürgerung immerhin in weiten Kreisen in einem intensiven Schulbetriebe zu halten, dessen Nachwirkungen selbst noch im Beginn der neueren Philosophie bei Männern wie Descartes, Hobbes, Bacon u. a. dem Kundigen ohne Mühe sichtbar werden. Selbst der Protestantismus, der mit der Scholastik nichts mehr zu thun haben wollte, sah sich für den lehrhaften Ausbau seiner Prinzipien fürs Erste noch auf die ursprüngliche aristotelische Begriffswelt, insbesondere die psychologische, an-

gewiesen. Und dennoch bedeutete gerade das Eintreten der Reformation das wirkliche Ende des Aristotelismus in der Religion, da erst durch sie die Uebermacht des Intellektualismus auf diesem Gebiete dauernd gebrochen wurde. Diesem Anfang folgte unmittelbar die endgültige Befreiung von seiner Methode innerhalb der Wissenschaft, die Begründung nämlich der modernen Kosmologie und Mechanik durch Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton. Infolge ihrer empochemachenden Entdeckungen wurde die Substanzen- und Qualitätentheorie des Aristoteles beseitigt durch die Auffassung der Naturprozesse als Resultate von Kraftwirkungen, deren Eigentümlichkeit sich quantitativ aus dem Zusammenwirken einer bestimmten Anzahl messbarer Faktoren nicht nur begreifen, sondern auch berechnen liess. Mit der Ansicht von der räumlichen Abgeschlossenheit der Weltkugel entfiel zugleich die von der spezifischen Verschiedenheit zwischen der Erde und der Region der Himmelskörper. Die dynamische Auffassung der Naturzusammenhänge trat zurück hinter die wirkliche Erforschung derselben vermittelst der neubegründeten Induktion und des Experiments, für welche auch von seiten der Philosophie her ein beredter und erfolgreicher Anwalt (Fr. Bacon) auf den Plan getreten war. Thomas Hobbes versuchte von hier aus die Durchführung einer neuen einheitlichen Weltanschauung, welche unter Ausschluss der Teleologie sich auf mechanische Prinzipien und die Lehre von der Subjektivität der Empfindung gründete. Das Folgenreichste aber war die Neubegründung einer spiritualistischen Erkenntnistheorie und Metaphysik durch die in Mathematik, Mechanik und Philosophie bahnbrechenden Leistungen von Cartesius (René Descartes). In abgeschlossenen Kreisen spezifisch kirchlicher Bildung hat der Aristotelismus eine Art Sonderleben bis auf den heutigen Tag weitergeführt; als normgebender Faktor für die Wissenschaft hat er seit jenem Zeitpunkte aufgehört zu gelten. Damit aber ist

es auch mehr und mehr möglich geworden, ihn zu seinem wirklichen Rechte kommen zu lassen, d. h. zu einer objektiven Würdigung des Vergänglichen und des Bleibenden in seinem Geist und Inhalt zu gelangen, eine Tendenz, welche auch der hier gegebenen Darstellung jenes Systems zu Grunde liegt.




Ga 113.434.5
Aristoteles.
Widener Library
001809506
3 2044 085 103 463